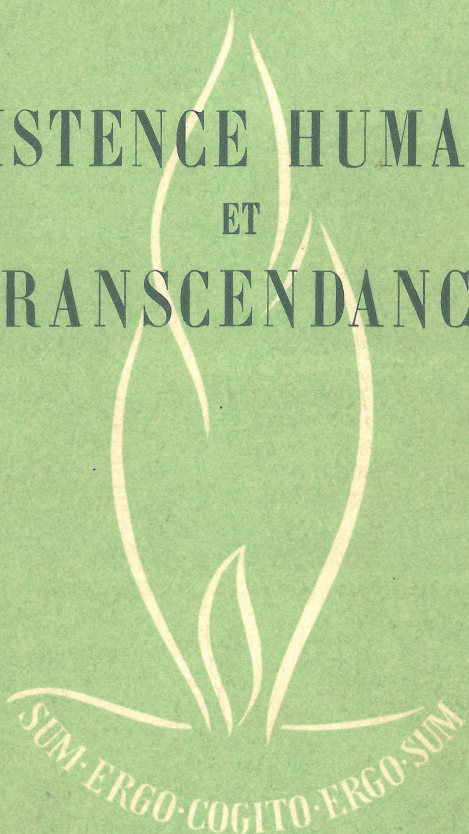
JEAN WAHL

EXISTENCE HUMAINE ET TRANSCENDANCE



ETRE ET PENSER

CAHIERS DE PHILOSOPHIE

X
698

ÊTRE ET PENSER

SIXIÈME CAHIER

LES CIRCONSTANCES ONT EMPÊCHÉ L'AUTEUR DE REVOIR LES ÉPREUVES DU PRÉSENT OUVRAGE. L'ÉDITEUR S'EXCUSE DONC DES ERREURS QUI POURRAIENT NE PAS AVOIR ÉTÉ CORRIGÉES ET DES INITIATIVES QU'IL A DÛ PRENDRE SANS L'AGRÉMENT DE L'AUTEUR.

ÊTRE ET PENSER
CAHIERS DE PHILOSOPHIE

JEAN WAHL

EXISTENCE HUMAINE ET TRANSCENDANCE

JUIN 6 1944
ÉDITIONS DE LA BACONNIÈRE - NEUCHATEL

Tous droits réservés pour traduction, reproduction ou adaptation
par les Éditions de la Baconnière à Boudry (Suisse).

PRÉFACE

Peut-être n'est-il pas tout à fait exact, bien que l'observation porte loin et fasse réfléchir, de dire avec Jaspers que le XIXe siècle a vu se former une nouvelle sorte, dirons-nous une nouvelle race ? de penseurs, celle des poètes-penseurs, de Nietzsche et de Kierkegaard. Ce n'est pas tout à fait exact ; car un Pascal, un Lucrèce, peut-être un Dante, pour ne pas faire appel à des noms plus anciens, sont également des poètes-penseurs. Et il ne serait pas tout à fait exact non plus de dire que la philosophie de l'existence est née au XIXe siècle. Un Pascal est la toujours vivante réfutation d'un pareil jugement. Et la philosophie de Platon n'est-elle pas étroitement unie à la méditation d'un existant qui fut Platon sur deux existants qui furent Platon et surtout Socrate. La philosophie de Platon est réflexion sur la vie, la condamnation, la mort de Socrate.

Il n'en reste pas moins que peut-être les cadres de la philosophie ont éclaté en ce milieu, en cette fin du XIXe siècle, comme d'ailleurs un peu les cadres de tous les genres. Il n'est plus beaucoup de peintres purs (si tant est qu'il y en ait jamais eu). Un Courbet, un Manet furent peut-être les derniers grands peintres. Un Van Gogh, un Cézanne, c'est autre chose. Quel penseur avant Kierkegaard avait pris pour centre de sa méditation son expérience la plus personnelle et sa propre histoire ? Pour trouver

des cas analogues, c'est plutôt vers des poètes comme Nerval ou Rimbaud qu'il faudrait nous tourner.

Mais ce n'est pas seulement le fait qu'ils sont les poètes-penseurs[1], ni même cet autre fait qu'ils ont de communs adversaires : l'historien et le professeur de philosophie, ni même le fait qu'en face de l'unité du monisme, ils dressent l'unicité de l'Unique et du surhomme [2] ; et ce n'est pas seulement parce que tous deux, ils « suspendent l'éthique », ni parce qu'ils opposent à la réflexion philosophique [3], l'un la croyance, l'autre, la volonté de puissance, ce ne sont pas toutes ces raisons qui expliquent la parenté profonde, la coïncidence d'opposés, qui unit Kierkegaard et Nietzsche. A partir de la constatation : Dieu est mort, qu'ils prennent d'ailleurs en un sens opposé (pour l'un la mort de Dieu, d'un Dieu qui se révèle Dieu par sa mort, étant notre salut; pour l'autre, notre salut étant la mort de Dieu, d'un Dieu qui par sa mort cesse d'être Dieu), ils poursuivent leur méditation qui est une recherche de l'éternité dans l'instant, dans l'instant de la répétition et de la résurrection, vécu

[1] Remarquons aussi que tous deux, Nietzsche et Kierkegaard, doutent en même temps qu'ils affirment et savent en même temps qu'ils doutent. Il s'agit moins chez eux d'affirmations dogmatiques que de passion et de volonté (Cf. sur ce point ce qu'a écrit Jaspers sur Nietzsche).

Tous deux ont fait d'eux-mêmes des problèmes. De sorte qu'il y aurait à étudier le rapport entre les poètes-penseurs et les hommes problématiques, entre la poésie et le doute.

[2] C'est en ce sens que Löwith a dit que Hegel est le dernier grand philosophe.

[3] Il serait intéressant de suivre la lutte des philosophes de la fin du XIXe siècle et de ceux du XXe siècle contre la *philosophia perennis*, qui peut-être sait maintenant que comme les civilisations dont parle Valéry, elle est mortelle : lutte contre Platon, contre une certaine conception, à mon avis fausse, de Platon, lutte menée par Nietzsche, par Kierkegaard, par Bergson, par James, par Heidegger ; lutte contre Descartes, menée surtout par Heidegger et Jaspers ; lutte contre Spinoza (James) ; contre Leibniz (Russell).

par l'Unique pour Kierkegaard, dans l'instant de l'éternel retour, vécu par le surhomme pour Nietzsche. L'instant nietzschéen comme l'instant kierkegaardien est fusion de ce que Heidegger appellera les trois extases du temps, dans ce qu'il appellera, car sur ce point sa méditation ne fait que continuer celle de Nietzsche et de Kierkegaard, la décision résolue.

L'un pose une immanence qui serait capable de nous écraser autant que la transcendance, si nous nous laissions écraser ; l'autre une transcendance qui nous effraie et nous console. Tous deux placent l'homme devant un abîme ; et c'est à deux doigts de sa perte, dans l'angoisse et le déchirement, qu'il se relève et se reprend.

Par les paradoxes en face desquels ils se trouvent (naissance et mort de Dieu, éternel retour), par les paradoxes qu'ils sentent en eux et qu'ils sont eux-mêmes, en tant que vivant leurs discordances, l'Unique kierkegaardien, le surhomme nietzschéen aiguisent leur individualité.

C'est à partir de là que Nietzsche et Kierkegaard construisent leur dialectique existentielle, qu'ils se construisent, en tant qu'ils sont union des opposés, et pour reprendre l'antique mot d'Héraclite, accord du discordant. Ils sont dialectique vivante, sentie, non pas dialectique qui va de la thèse à l'antithèse, puis à la synthèse, mais dialectique qui de la thèse va à une thèse et une antithèse, pour aller vers une thèse non posée, non posable, et qui est comme un évanouissement de la conscience dans l'extase de Sils Maria[1] ou dans la méditation religieuse.

[1] Les contradictions de Nietzsche, nous dit Jaspers, doivent chaque fois nous orienter vers un centre indicible par leur rapport avec lequel elles acquièrent leur sens profond.

La pensée de l'éternel retour est destructrice et constructive : destructrice, elle affirme l'absurde ; constructive, elle ré-affirme l'être et établit la

Par opposition à la dialectique hégélienne (thèse-antithèse-synthèse) et même à la dialectique platonicienne (dialectique ascendante, contemplation, dialectique descendante), on peut concevoir une dialectique existentielle qui irait de la présence à la dialectique, et de la dialectique à l'extase par un jeu d'antithèses qui se détruisent pour céder la place à cette dernière. De l'extase de la perception, ontologie positive, à l'extase du mystère, ontologie négative, de la plénitude du réel à la vacuité apparente de l'être sur-réel on va par cette dialectique, ce va-et-vient de la pensée et ce déchirement d'antithèses.

Courtes chaînes dialectiques entre deux moments où le dialogue cesse, du moins le dialogue apparent, pour laisser la parole, si je puis dire, au silence. Silence de la perception par laquelle l'esprit se nourrit des choses, silence de l'extase où il se fond avec le plus haut point de lui-même et du monde.

Entre les deux, cette tension, cette intensité qui définit l'existence placée entre l'immanence transcendante de la perception et la transcendance immanente de l'extase.

Ces derniers mots nous montrent que même en ces moments de cessation du dialogue, le dialogue continue, que dès que la réflexion s'attache à elles, il y a une dialectique de la perception et une dialectique de l'extase [1].

Cette tension entre les antithèses, nous la trouverons à tout

valeur infinie de l'instant. L'art de Nietzsche consiste à faire de la plus grande insatisfaction la plus grande satisfaction, du devenir absurde un être accompli fait d'instants divins, de la décadence la porte qui mène à la plus riche et à la plus hardie des cultures.

[1] Un Platon, un Damascius, un Hegel, un Kierkegaard ont su nous faire sentir cette jonction quasi ineffable du rapport et du non-rapport, de l'immanence et de la transcendance. L'absolu est donné dans son rapport avec le subjectif et pourtant ne peut jamais être donné dans ce rapport. Situation qui est la situation aussi de la personne et même de la chose.

moment, que nous prenions l'idée d'être qui se scinde en son aspect objectif et son aspect subjectif, en résistance et en achèvement, en indépendance et en communion, ou l'idée d'absolu qui se scinde en un absolu transcendant et en un absolu immanent, en l'absolu de Damascius et en l'absolu de Bradley, en heurt et en plongée, en déchirure et en union. S'il y a une vérité qui paraisse jaillir de ces études, c'est celle de cet indicible, duquel part le discours, auquel revient le discours, sans que ce soit le même indicible, duquel il sort et vers lequel il va.

La dialectique hégélienne mène à la vision d'une totalité, et il en était de même de la dialectique platonicienne. La dialectique que nous entrevoyons reste dans le partiel, et se rattache à une logique de la qualité où le plus n'est pas plus que le moins, et qui, parfois, nous orienterait non vers une vue plus riche de l'univers, mais vers un contact plus nu, avec certaines parties de l'univers, avec ces particuliers infimes dont parle un Blake et auxquels pense un Nietzsche.

L'ineffable auquel nous arriverons pourra être mis au pluriel ; il y aura des ineffables, des uns multiples, chacun infini, des limités-illimités. L'absolu n'est pas la totalité (en tout cas, n'est pas la totalité qui serait un ensemble et un englobement). Il est intensité ou densité. Il s'agit pour nous d'un absolu senti, et qui peut être senti dans telle chose toute petite.

★

Rarement on put voir aussi fortement à l'œuvre la dialectique immanente aux systèmes que dans le déroulement de la pensée contemporaine ; l'idéalisme de Royce appelle en quelque

sorte le néo-réalisme de Perry ; et le néo-réalisme appelle le réalisme tout différent, tout opposé, de Strong et de Santayana. Husserl qui préfigure dans sa philosophie l'être-dans-le-monde heideggerien, qui nous montre si bien les objets présents, là-bas, dans leur corporéité, qui caractérise si fortement le point de vue naturel, qui insiste sur la nécessité de la perception comme point de départ et point d'arrivée de la science, qui fait éclater à nos yeux la non-intentionalité de la perception (la perception n'est pas signe ; elle est ; et c'est là l'équivalent husserlien de la théorie bergsonienne de l'image), qui met en lumière le rôle du corps, sans par là, malheureusement croyons-nous, abandonner les présuppositions idéalistes, et qui nous fait voir non pas seulement un monde d'essences mais un monde de valeurs, Husserl veut cependant mettre le monde sensible entre parenthèses, séparer l'essence et l'existence, définir l'essence. Tâche vaine ; la pensée qui a été par lui suscitée emporte sa propre pensée. Heidegger fait voir que le monde ne peut être mis entre parenthèses, que l'existence n'a aucune essence, que l'idée d'essence est artificielle, au sens le plus propre du terme, modelée sur l'artifice humain, modelée sur le modèle que l'ouvrier regarde[1].

Nous retrouvons ainsi par une observation plus objective le chemin de la dialectique que nous avions aperçu. Mais le chemin n'explique pas le chemin ; il demande à être placé entre son point de départ et son point d'arrivée.

[1] Signalons qu'on trouvera dans l'*Arbalète* (Nos 3 et 4) une traduction claire et fidèle (aussi claire que possible) de quelques pages de Heidegger. Je ne pourrais recommander de la même façon la traduction de Corbin, parue chez Gallimard (Collection *Les Essais*). Malgré toutes les qualités du traducteur qui sont très grandes (il a dans différents domaines de la pensée donné des travaux de valeur), malgré sa ferveur souvent compréhensive, la traduction laisse à désirer. Ses intuitions le trompent parfois.

★

Avant de le replacer ainsi, il convient de remarquer que si avec un Nietzsche et un Heidegger la pensée humaine est arrivée à poser la subjectivité dans son état le plus aigu, bien que l'un et l'autre posent en même temps un objet au contact duquel s'aiguise cette subjectivité (un objet-sujet chez Kierkegaard, puisque c'est Dieu incarné, un objet sans raison qui est l'éternel retour chez Nietzsche), d'un autre côté chez un Whitehead et un Heidegger l'objet, la chose, est perçu dans son être le plus profond ; ils y sont conduits l'un par son insistance sur l'être-dans-le-monde, l'autre par son insistance sur le monde d'efficacité causale. L'homme, dit Heidegger, est naturellement hors de soi. L'homme est toujours avec d'autres hommes et auprès de choses, cet *au-près* et cet *avec* étant liés intimement l'un à l'autre. Et c'est ce fait que l'homme est hors de soi qui constitue la transcendance telle que la conçoit Heidegger dans son monde où ne subsiste plus la transcendance du Dieu traditionnel[1].

Ce n'est pas à dire d'ailleurs qu'un Whitehead et un Heidegger fassent fi de cette pensée subjective dont nous avons vu la force chez un Nietzsche et un Kierkegaard. Il suffirait de réfléchir à la façon dont Whitehead aime à citer Wordsworth et Shelley, dont Heidegger aime à citer Hölderlin et Rilke, pour sentir leurs affinités avec la vision poétique des choses.

[1] Heidegger a également très bien mis en lumière l'idée de la philosophie comme retour à une relation confiante avec les choses. Être philosophe, c'est, dit-il, en se livrant à une recherche un peu aventurée de l'étymologie, s'y connaître en amitié, bien plus qu'avoir amitié pour la sagesse. Le philosophe est celui qui retrouve l'union profonde de l'être humain avec l'être (*Cours de 1928-29*, 2e, 7e et 16e leçons). C'est ce qu'il traduit encore par l'idée que le *Dasein* est Être-dans-le-monde ; il se constitue un monde, à partir duquel il se comprend lui-même.

Heidegger, Whitehead, nous mettent en présence du monde des objets. En même temps Whitehead nous libère des conceptions classiques du temps et de l'espace ; nul mieux que lui, pas même Eddington ou de Broglie dont les réflexions vont si loin, pas même Bergson, n'a montré la nécessité de briser les schèmes spatio-temporels de la pensée classique, de concevoir un enchevêtrement et un rayonnement des phénomènes tels que *ici* et *maintenant* n'aient plus de sens, que la critique, peut-être verbale au fond, de Hegel, se trouve bien approfondie ; car ce ne sont plus les vocables *ici* et *maintenant* qui sont critiqués, mais l'idée même d'un *ici* et d'un *maintenant.*

L'univers tel que se le représente la science moderne est fait de relations à la fois plus massives et plus subtiles, plus informes, plus vastes, plus nuancées que celles dont se servait la science classique. Quand nous avons à relier les phénomènes, l'idée de causalité, trop grossière et simpliste, ne peut nous satisfaire [1].

★

Rien n'est plus caractéristique de la philosophie contemporaine que cette mise en lumière du subjectif dans ce qu'il a de plus subjectif, et de l'objectif dans ce qu'il a de plus objectif (avec cette réserve que le mot objectif dit bien mal cette densité perçue derrière les concepts, cette opacité, cet entremêlement sans nom et sans idée qui puisse lui correspondre, quelque

[1] La science, dit Heidegger, voit aujourd'hui qu'elle est entourée par quelque chose dont elle a besoin en tant que science, mais qu'elle ne peut comprendre ni même concevoir. Elle se heurte à des limites. Il y a un « autre » qui porte la science et ne peut être saisi par elle. *(Cours de 1928-29,* 4e et 5e leçons.)

chose comme la boue originelle qui refuse toute idée, et à laquelle peut-être pensait Parménide lorsqu'il interrogeait le jeune Socrate dans le dialogue de Platon).

Ces antithèses armées qui apparaissent à la pointe de la pensée moderne, ce grand objectivisme et ce grand subjectivisme, pour employer les termes de Sheldon (qui les applique, il est vrai, à d'autres doctrines), nous les découvririons également dans des activités différentes, parmi les plus hautes de l'homme, dans d'autres visions, comme celles de Van Gogh et de Cézanne, le premier qui, avec un Greco, représente la subjectivité à sa plus haute puissance, et le second qui représente à sa plus haute puissance le besoin d'objectivité, la faim et la soif d'objectivité, et le besoin de « faire l'image ».

Sans que d'ailleurs ici non plus on puisse séparer grand objectivisme et grand subjectivisme. Car la fatalité, une fatalité raisonnable comme toute fatalité, dirait Hegel, a voulu que ce qui nous attache à Cézanne, ce soit plus encore que son objectivité, son besoin d'objectivité qui est quelque chose de très subjectif, apparaissant d'autant plus subjectif qu'on le voit à l'état de tentative plus qu'à l'état de réussite ; et que d'autre part Van Gogh sait, sait sans le savoir, s'absorber dans un jaune et un écarlate, et se faire tout objet.

Ainsi le subjectif renvoie à l'objectif, comme l'objectif nous renvoyait au subjectif.

Signe peut-être que s'il importe de les pousser l'un et l'autre aussi loin que possible, ils ne peuvent cependant être pensés à part et même doivent être annihilés dans le mouvement de la pensée en tant qu'elle essaie d'atteindre les choses.

★

Nous retrouvons donc ici dialectique et réalisme ; et nous pouvons noter les liens profonds qui les unissent l'un à l'autre. Il y a une dialectique du réalisme, extrêmement visible, comme nous l'avons vu, dans l'histoire de ses dernières formes qui le fait passer du néo-réalisme de Perry, monisme réaliste qui admet l'identité de l'objet et de sa représentation, au réalisme critique de Strong, de Santayana, de Sellars qui les maintient séparés. Rien n'est plus difficile en effet pour l'esprit (mais cela n'est aucunement un argument contre cette position) que de s'en tenir à un monisme réaliste analogue aux thèses de Bergson dans les premières pages de *Matière et Mémoire*, ou à celles de James dans son fameux article : *La Conscience existe-t-elle ?* Ils veulent rester en deçà de cette dialectique ; sans doute ont-ils raison ; mais la raison de l'intelligence ne connaît pas cette raison de la raison, et éprouve le besoin de parcourir sans cesse à nouveau le cercle des oppositions et des fusions de l'image et de l'objet.

Mais s'il y a une dialectique du réalisme, c'est parce que la dialectique n'est pas le terme explicatif, ou ne l'est que parce qu'elle est elle-même expliquée par la réalité. D'où vient ce jeu des antithèses, ce concettisme de l'esprit qui fait reluire les contraires en face des contraires, sinon de ce besoin qu'il a de s'approcher du réel, d'un réel qui refuse tout contact purement intellectuel, qui ne se laisse pas enfermer et sur lequel nous ne pourrons jamais prendre que des vues successives et contradictoires, alternantes, comme dit Montherlant ?

Mais nous l'avons déjà vu, la dialectique ne sera vraiment dialectique que si elle-même se dialectise, je veux dire qu'elle, qui fait prendre place à chaque chose, doit elle-même prendre

place, et prendre place entre deux termes non dialectiques [1].

Cela peut nous être une occasion pour jeter un coup d'œil sur le point de départ de la dialectique, puis sur son point d'arrivée, sur la réalité de la perception, et sur le moment de l'extase et du mystère, de la transcendance.

[1] Cela nous amène à dire que la théorie de la connaissance n'est pas première, elle ne l'est pas, car elle suppose une théorie de la réalité. Et sans doute la théorie de la réalité suppose aussi une théorie de la connaissance. Cercle nécessaire de ces deux théories. Mais tandis que la théorie de la réalité ne se cache pas d'exiger une théorie de la connaissance, celle-ci se cache d'exiger une théorie de la réalité. Il y a donc plus de franchise dans la façon dont opère la théorie de la réalité. En deuxième lieu, nous pourrions dire, et Nicolai Hartmann a bien fait sentir cette idée, que là où la théorie de la réalité ouvre les yeux, la théorie de la connaissance prend les choses de biais, cligne des yeux observant des reflets, des réflexions. Cf. également HEIDEGGER, *Cours de 1928-29*, 15e leçon.

En particulier, toutes les théories de la connaissance qui se fondent sur l'idée d'un sujet posé en face de l'objet devraient être profondément remaniées. « On croit, dit Heidegger, que l'on a dans cette position du rapport sujet-objet un point de départ convenable. Bien plutôt on se ferme ainsi la voie vers la solution du problème ontologique. » Il y a entre l'objet et le sujet une union intime sur laquelle la théorie de la préhension chez Whitehead, la théorie de la compresence chez Alexander, la théorie de la connaissance (au sens claudélien du mot) chez Claudel, attirent notre attention, en même temps que la connaissance n'apparaît plus que comme le cas particulier d'une relation plus générale. On pourrait encore, sur ce dernier point, citer les efforts de Holt et de Montague. Pour Holt, la conscience est une coupe, pour Bergson une coupe et une sélection. Il y a là un effort ingénieux et important pour déterminer la conscience à partir d'autre chose qu'elle. Tentative paradoxale qui fut rarement tentée avec autant de conséquence qu'en cette fin du XIXe siècle, et en ce début du XXe.

On lira avec fruit la critique de la mauvaise subjectivité chez Heidegger (*Cours de 1928-29*, 7e, 10e et 15e leçons) : « Les philosophes ont déterminé la subjectivité à un niveau trop bas .»

Nous avons déjà parlé tout à l'heure de l'inadéquation des concepts d'objectif et subjectif. Citons à ce propos ce passage où Heidegger, suivant sur ce point Husserl plus qu'il ne le croit, montre l'inadéquation des concepts d'objectif et de subjectif pour caractériser l'intentionnalité : « L'intentionnalité n'est ni quelque chose d'objectif, de manifesté à la façon d'un

★

C'est la faiblesse de l'empirisme et du réalisme d'avoir laissé à l'idéalisme les prestiges qui viennent de la haute pensée, de la réflexion difficile[1]. A partir de l'affirmation kantienne: l'être est position, on peut aller vers une philosophie positive analogue à celle de Schelling et vers le plus haut empirisme. Il peut y avoir, et Schelling l'a montré, un empirisme transcendantal, cherchant les conditions dans lesquelles l'expérience est, nous ne dirons pas possible, mais réelle ; et ce réalisme se fondera sur la critique de l'idée de possible, sur la réalité de la contingence[2] (qui va de pair avec la contingence du nécessaire) ; il peut y

objet, ni quelque chose de subjectif, d'immanent au sujet... Ni objective ni subjective au sens ordinaire de ces mots, elle est cependant les deux, en un sens bien plus originel : en tant qu'elle appartient à l'existence du *Dasein* et rend possible que cet étant qu'est le *Dasein*, se rapporte en tant qu'existant à du manifesté... Il n'y a pas pour le *Dasein* de dehors, et c'est pourquoi on ne peut pas parler non plus d'un dedans. Être perçu, c'est une qualification qui appartient à l'objet sans être objective, et qui appartient au sujet sans être subjective. »

D'une façon générale, la philosophie classique a trop isolé la proposition de son intentionnalité. Comme l'avait vu Platon, tout logos est logos de quelque chose. D'Aristote à Hegel, tous les philosophes ont trop laissé de côté le caractère de désignation du jugement, ce que Heidegger appelle son caractère apophantique.

En outre, mû par un certain orgueil, l'idéaliste ne veut voir que l'élément d'activité dans la perception, et à plus forte raison dans le jugement. Or il y a en eux passivité autant qu'activité. Comme le dit Heidegger, celui qui perçoit se livre aux choses et laisse les choses se livrer elles-mêmes *(Cours de 1928-29)*.

[1] Cf. ce que dit Heidegger : On ne peut même pas dire du réalisme qu'il n'est pas tenable, car il n'a pas pénétré dans la région de la problématique philosophique.

[2] La pensée de Nietzsche a parcouru une période de philosophie de l'illusion, une période positiviste, une période dionysiaque. Si nous laissons au second plan la seconde période, il ne convient pas néanmoins de la négliger. La philosophie comme marteau s'est forgée au cours de cette

avoir, et James l'a montré, un empirisme radical, accueillant pour les relations aussi bien que pour les termes ; il peut même y avoir un empirisme qui accueille les essences, tel celui de G. E. Moore, de Russell, et de Husserl ; il peut y avoir, et la philosophie bergsonienne en est la preuve, un empirisme affectif [1].

deuxième période où les principaux concepts philosophiques ont été critiqués comme rarement ils le furent. On trouverait d'ailleurs inclus dans la philosophie bergsonienne un positivisme qui est non moins pénétrant et destructeur. C'est lui que l'on voit dans la critique des idées de néant, de désordre, et de possible — la primauté de la modalité de la réalité sur toutes les autres, bien vue la plupart du temps par Kant, négligée, me semble-t-il, par les existentialistes, la supériorité du pseudo-négatif sur le pseudo-positif, méconnue par la philosophie classique quand elle accorde un privilège au parfait et à l'infini sur l'imparfait et le fini, telles sont quelques-unes des affirmations de cette philosophie négative, de ce « positivisme » qui pourrait s'inspirer de Nietzsche et de Bergson. De même l'idée que toute connaissance, toute vérité, est rétrospective.

Enfin Heidegger donnerait pour cette *destructio philosophorum*, du moins des philosophes de la *philosophia perennis*, et pour la construction d'une *philosophia actualis*, réelle et en acte, des indications bien précieuses. La philosophie depuis les Grecs a été orientée sur le *logos* qui exprime, et sur l'*eidos* qui est essentiellement expressible, la forme en ce qu'elle a d'expressible. L'homme, être qui parle et voit, se tisse un monde de paroles et de spectacles. Or le monde réel, ce n'est pas un monde de propositions et de perspectives. Ce monde de paroles et de spectacles a été modelé sur la perception et la production. Toute chose est imaginée sous la forme du produit et du perçu. Les deux idées sont d'ailleurs liées : car ce qui est produit est 1° produit d'après un modèle qui est perçu, 2° est perçu comme indépendant. De là la distinction entre l'essence et l'existence, entre la forme et la matière. De là l'idée d'une intuition intellectuelle, que Kant réserve au Créateur. Mais ces schèmes de la production et de l'empirie (ici la critique de Heidegger rencontre celle de M. Brunschvicg) ne peuvent suffire ; car la production suppose le non-produit, et c'est ce que signifie l'idée de matière ; et en deuxième lieu, il y a des cas où le schème de la production ne s'applique pas. Et c'est précisément le cas de l'être humain. Il n'a pas d'essence, de quiddité. Il n'est pas un *quid*, mais un *quis*, un quelqu'un et non un quelque chose. Il repousse toute application qu'on peut lui faire de la distinction entre essence et existence.

[1] On peut concevoir un empirisme qui, se fondant sur l'observation interne, permettra des théories existentielles de l'espace et du temps, qui tentera d'expliquer le temps par l'attente et le souvenir, par l'espérance, la crainte, le regret et le remords. — D'autre part, l'observation

Transcendantal, radical, non intellectuel (car ces trois empirismes ne sont pas séparés), cet empirisme sera bien loin de celui que l'on nous présente dans les cours. Il permettra de joindre Pascal, Schelling et Hume, Russell, Boutroux et Scheler, Bergson, Nietzsche et Rauh.

Un tel empirisme permet de joindre une théorie de la contingence et une théorie de la réalité.

Empirisme qui mène naturellement au réalisme. Il n'y a de réflexion que sur du non réfléchi, de conscience que s'il y a du non conscient. Avant ce que je pense, il y a toujours quelque chose. Je pense, donc quelque chose est pensé, qui ne l'était pas. Cela est vrai autant que le « Je pense donc je suis »[1].

externe lui permettra de dire : le temps n'est pas, l'espace n'est pas ; ce qui est, si tant est que ce mot ait un sens, ce sont des choses avant, des choses après, des choses en même temps. C'est de l'abstraction à partir de ce que nous pouvons appeler choses courantes, plutôt que cours des choses, que se fait l'idée de temps, comme c'est de choses juxtaposées, ou arrière-posées, ou devant-posées, que se fait l'idée d'espace. Naturellement, aux yeux d'un idéaliste, ce que nous venons de dire prendra l'aspect d'un cercle vicieux.

[1] Cette idée du « d'ores et déjà », du préalable, joue un grand rôle dans la philosophie de Heidegger. Pour que la vérité ait un sens, il faut que l'homme ait d'ores et déjà une voie d'accès vers les choses. Si on excuse cette terminologie un peu barbare, quand il y a connaissance, il y a toujours eu un séjour auprès de ce que nous connaissons. Tout rapport intentionnel a une compréhension spécifique de l'étant auquel il se rapporte. Cela signifie qu'il y a d'ores et déjà quelque chose de dévoilé.

Or cette idée de préalable est essentielle à la définition même de la vérité : la vérité découvre l'étant comme ce qu'il était avant, indépendamment du fait d'être découvert ou non.

Ainsi, de l'idée d'intentionnalité, Heidegger va à celle d'une compréhension de l'être de l'étant dont il s'agit, compréhension variable suivant les étant, et de cette compréhension de l'être de l'étant va à l'idée d'un séjour préalable auprès de.

Autrement dit encore, ce qui est donné de façon thématique est d'abord donné de façon non-thématique.

Autrement dit enfin, le *Dasein*, l'être humain se comprend toujours à partir d'un monde qu'il se constitue.

Bien plus, les organes des sens sont forgés, et non pas seulement par l'esprit. Si l'œil est du genre du soleil, comme le dit Platon, c'est pour cet empirisme comme pour Platon que la lumière l'a formé. La matière forme la forme avant que la forme informe la matière, et c'est une idée semblable qui se trouve au fond de la conception de l'émergence chez Alexander.

Novalis a parlé d'un idéalisme magique. Continuant une tradition qui se rattache à Albert le Grand et aux philosophes arabes plus qu'à Aristote et à Platon, il a lié profondément idéalisme et magie. Mais il n'est pas moins légitime, et Reid le sentait quand il parlait d'une magie de la perception, de s'efforcer de construire un réalisme magique.

A vrai dire, ces deux termes : idéalisme, réalisme, sont bien peu satisfaisants. Et sans doute faut-il noter que réalisme absolu et idéalisme absolu viennent se confondre, viennent coïncider, ou que, plus exactement encore, c'est au delà du réalisme et de l'idéalisme, ou encore plus exactement, en deçà d'eux, qu'il convient de se placer, qu'il convient de vivre, niant tous ces ismes qui ne sont que des vues sur, des vues sur ce qui ne peut être perçu par la vue.

Ainsi nous nous approchons d'un mysticisme, d'un mysticisme de la chose, de l'objet, avant qu'il ne soit un mysticisme de la personne.

Le réalisme dont nous avons parlé ne sera pas un réalisme plan ; restant à l'étage de notre perception, ne décomposant pas cette perception suivant les articulations de quelque chose d'autre qu'elle, il nous présentera des concrets non concrétés artificiellement, mais nés d'une croissance naturelle, des choses.

La chose ! Rilke crée une poésie des choses ; et Husserl fait scintiller tous les aspects de ces choses qui ne sont jamais don-

nées qu'en perspective et en aspect. Il nous rend présent le miroitement des choses qui se donnent, et qui ne se donnent pas. Jamais mieux que dans la pensée moderne la chose n'a été saisie dans ses perspectives diaprées comme dans son opacité et dans son invisibilité. Immanentes et transcendantes, ou plutôt encore échappant également à ces deux qualifications, ce sont des finalités organisatrices, pour reprendre une idée qui pourrait caractériser certaines conceptions de Whitehead.

★

Après avoir fait sentir la présence de la perception, point de départ de la dialectique, nous pouvons envisager son point d'arrivée situé au delà de la conscience comme la perception se situait en deçà d'elle. En effet, la dialectique dont nous parlions implique distance, rupture, fêlure[1], conscience. La conscience est toujours distance. Il y a toujours, dès qu'il y a conscience, un pas à franchir, et qui ne sera jamais franchi, entre elle et la réalité.

C'est dire par là même que si la vérité est dans le jugement, la réalité est dans la sphère de la non-conscience. Nous étudions des idées : idée d'être, idée d'absolu, idée de transcendance, idée d'espace, et nous voyons qu'elles nous amènent chaque fois vers quelque chose qui est au delà des idées ou plutôt en deçà.

C'est dire aussi que toute relation doit être brisée, fondue dans cette expérience transrelationnelle qui est la vraie expérience, l'expérience non expérimentée.

[1] Bradley a admirablement montré non pas seulement dans le rapport entre le jugement et son objet, mais dans le jugement lui-même, cette déchirure, cette brisure.

C'est dire également que c'est dans le sentiment plus que dans la raison que nous trouverons la plus précise approximation de l'absolu.

C'est dire enfin que si nous voulons retrouver le paradis perdu, il faut nous perdre dans le paradis retrouvé ; c'est même une condition pour le retrouver. La conscience prend place entre cette perte et cette redécouverte, elle est nécessairement malheureuse.

De son point de départ à son point d'arrivée, elle va par la négativité qui mène le jeu des antithèses ; mais au delà de cette négativité se dresse une négativité plus essentielle, négatrice, destructrice, et non plus seulement négative, un besoin que ressent l'être d'annihiler sa propre pensée [1] dans une attitude de soumission à cette domination de la transcendance.

Et si je puis l'atteindre, il est un mur vivant.

Il y a, dans ce mouvement de transcendance, un accomplissement du moi qui est en même temps une destruction du moi, un échec qui est en même temps un triomphe. Phaéton et Empédocle s'accomplissent en se détruisant.

Sans doute ce qu'on peut appeler le charme de ces idées de transcendance et d'absolu vient en partie de leur ambiguïté, de la scintillation de leurs sens. Le transcendant est mouvement vers et terme stable ; l'absolu est le séparé et l'unissant. Personne n'a mieux mis en lumière cette ambiguïté que Platon dans le *Parménide*. La première hypothèse, c'est l'absolu séparé ;

[1] L'idée d'une ontologie négative ne doit pas nous faire croire qu'il y a un néant objectif. Comme l'a dit Bosanquet, la pensée ne peut être que pensée d'un contenu. C'est donc le sentiment devant l'être (je me sers de ce mot à défaut d'un autre qui ne saurait exister) qui est négatif ; mais tout ce qui est pensé est objectif, et le négatif plus que toute autre chose.

la seconde, l'absolu unissant ; et sans doute l'absolu unissant doit englober l'absolu séparé, ou devrait l'englober si celui-ci le permettait. Platon s'évade de ces difficultés en construisant une théorie de la limite et de l'illimité, ou du moins paraît s'en évader ainsi. Mais la dernière phrase du *Parménide* nous montre qu'elles subsistent et nous met en présence de l'indicible.

Ainsi, malgré ces ambiguïtés, l'absolu, le transcendant conservent pour la pensée leur valeur. Elles marquent le point extrême de l'effort de la pensée, où celle-ci atteint sa limite. Et par cette limite, à cette frontière, une lumière miroite dont on ne peut plus dire si elle vient de la pensée, ou de l'Autre, de la Chose sans nom.

On en dirait autant pour l'instant. Il a hanté depuis Platon l'esprit des philosophes et des écrivains. De l'instant de la troisième hypothèse au plaisir instantané d'Aristippe, repris par Walter Pater et André Gide, à l'instant théologique (instant de l'incarnation, instant de la résurrection, instant du jugement dernier *in ictu oculi*), à celui de Kierkegaard, à celui de Dostoievski, à l'éternel retour nietzschéen qui sanctifie l'instant, à l'éternité de Rimbaud, il y aurait lieu de suivre le déroulement de ces méditations à la recherche de l'éternité perdue, et retrouvée dans l'instant, et de se demander si l'instant n'est pas pour le penseur moderne un mythe consolateur plus qu'une réalité, un succédané de l'éternité ; et pourtant il est réalité, réalité existentielle sans cesse offerte, sans cesse perdue.

Pourrons-nous, en retournant à l'immanence, ne pas avoir perdu la transcendance ? Pourrons-nous préserver du mythe que la pensée détruit, son essence qui fait sa valeur ? Pourra-t-il y avoir un retour de la dialectique, un éternel retour, par lequel, s'enrichissant et s'appauvrissant, le premier terme réap-

paraît ? C'est à cette question que ces études s'efforcent de donner une réponse. Elles sont cependant elles-mêmes plus encore questions que réponses. Du moins nous mettent-elles en présence d'un mouvement entrevu plutôt que vu et qui va de la réalité par une dialectique d'antithèses et de non-êtres en lutte vers un mystère.

SUR L'EXISTENCE

L'idée de l'existence est une idée multiple. C'est selon le langage d'Aristote une chose dite de façons multiples. Et ces diverses idées d'existence qui nous sont proposées deviennent d'autant plus nombreuses que notre pensée engendre pour ainsi dire l'idée de vérité, d'existence intemporelle, d'existence dans un temps qui n'est plus le temps mais une sorte de temps mort ; que cette pensée peut se concentrer encore en perceptions et en jugements, ce qui fait autant d'existences et autant de temps, à tout le moins en apparence.

Si donc nous devons choisir entre toutes ces formes d'existence, si l'existence est contrainte de choisir l'existence, on pourrait avancer qu'existe surtout, d'une part, ce qui résiste, d'autre part, l'effort du sujet par rapport à ce qui résiste. L'existence se définirait par la résistance de l'extérieur à l'intérieur, par l'effort de l'intérieur sur l'extérieur, et surtout par le rapport et l'union des deux. Car il y a aussi et en même temps union sentie de cet intérieur et de cet extérieur. Nous avons ainsi choisi parce que c'est peut-être dans l'idée de résistance et dans l'idée d'effort que l'idée d'existence se présente avec intensité. Nous lierions donc l'idée d'existence à l'idée d'intensité.

Cela cependant ne nous livre pas encore ce que peut être la structure de l'existence. Existence, exister signifie étymologiquement *sortir de*, *ex-sistere*, sortir soit du royaume du possible, soit de l'absolu. Existe, ce qui se détache sur l'ensemble des possibles ou ce qui se détache de l'absolu. Toutefois, cette idée de détachement ne suffit pas à caractériser l'existence en elle-même. Ce n'est pas seulement par rapport à cet ensemble, à ce tout dont elle se détache, mais c'est peut-être aussi en elle-même que l'existence est détachement, action de se briser ? En ce sens, on sera tenté de dire que l'existence est par elle-même imperfection, se présente comme rupture à partir de l'absolu, est, en soi, blessure, fêlure.

Mais aussitôt il nous faut contredire cette idée : en même temps que cette imperfection et cette blessure, l'existence est aussi et toujours une manière d'achèvement et de perfection. Idée classique que nous trouvons chez un Aristote dans la notion d'entéléchie, chez un Descartes, pour lequel les degrés d'existence correspondent aux degrés de perfection. Plus récemment et sous une forme plus concrète, on la rencontre encore dans la philosophie de Whitehead.

Ainsi de même que tout à l'heure nous avons vu que l'existence est à la fois existence du sujet qui s'efforce et de l'objet qui lui résiste, existence du sujet qui s'oppose et s'unit à l'objet — nous voyons ici l'existence comme se détachant et se brisant, et, d'autre part, comme s'accomplissant et s'unissant à elle-même.

On pourrait dire encore que l'existence est choix. Et ceci nous ramène vers Jaspers. L'existence est choix mais ce choix est déterminé par la donnée que je suis. Je suis d'une certaine façon donné à moi-même, et ce choix n'est souvent qu'une sorte

d'illusion, ou, du moins, il n'y a de choix qu'entre des possibilités inventées rétrospectivement.

Retenons de ceci que l'existence est choix et donnée, choix et non choix. Et concluons que l'existence ne pourra jamais être décrite, circonscrite que par des concepts apparaissant comme contradictoires : opposition et union, détachement et accomplissement, choix et non choix. Nous voyons par là même que cette existence n'est pas susceptible d'être déduite *à partir* de quelque chose d'autre, de ce quelque chose que la philosophie classique appelle *essence*. Nous définissions tantôt l'existence par l'intensité, nous la définissons maintenant par l'irréductibilité. Encore est-il vrai que nous décrivons ainsi plutôt un sentiment d'existence qu'une idée de l'existence.

Car l'existence, telle que nous l'avons vue jusqu'ici, est peut-être un peu restreinte ; il faut ajouter qu'il n'y a d'existence que s'il y a contenu d'existence. L'existence, si elle se réduisait à l'existence, n'existerait pas. Elle n'existe que par son contenu, l'existence d'un « je » n'existe que par l'autre ou les autres. C'est peut-être à cause du trop grand détachement par rapport à l'autre ou les autres, détachement caractéristique d'au moins certains aspects du monde contemporain, que certains philosophes ont pensé qu'on ne pouvait avoir conscience de l'existence que dans des sentiments comme l'ennui, comme l'angoisse ou le péché (Kierkegaard) ou comme la nausée (Sartre) [1]. Il ne me paraît cependant pas nécessaire d'avoir recours à ces sentiments pour prendre conscience de l'existence, s'il est vrai que l'existence est non seulement existence du « je »,

[1] Cette même idée de la nausée comme source de la conscience de l'existence, a été aperçue par un disciple de Heidegger, Levinas, qui d'ailleurs se sépare aujourd'hui de son maître.

mais aussi union avec un autre. Ainsi donc l'existence a un contenu et elle est richesse. Il n'y a existence que quand il y a contenu et objet [1].

Ceci fait que l'existence telle que la décrivent les existentialistes risque d'être, en un sens, ce qui existe le moins, une abstraction. L'existence concrète est toujours l'existence devant une œuvre, dans une action ou face à un autre être. Une existence est relation avec quelque chose d'autre que soi.

On pourrait en effet opposer la pensée d'un philosophe comme Bosanquet à celle d'un penseur religieux comme Kierkegaard. Kierkegaard, évidemment, ne nie pas complètement l'« autre » mais souvent (pas toujours) il réduit l'existence à une méditation d'un seul autre qui est Dieu. D'après Kierkegaard, c'est dans la méditation devant Dieu que je saisis mon existence. En réalité, les deux positions antithétiques : celle de Kierkegaard et surtout de celui qui pousserait sa pensée plus loin encore en détachant l'être humain non seulement de tous les autres êtres humains mais même de Dieu — et la position de Bosanquet qui vise à accroître continuellement le contenu de l'existence — ces deux positions ont chacune leur danger : l'une sa trop grande intensité, l'autre sa trop grande richesse. S'il est vrai que le peintre, le sculpteur s'absorbent dans l'œuvre à faire, le philosophe qui, comme Bosanquet lui-même, oriente son effort vers un enrichissement maximum, celui-là risque de faire en sorte qu'il n'existe plus au sens du mot exister ; sa trop

[1] La philosophie de l'existence est une philosophie de la transcendance ; existence, c'est extase, au sens primitif du mot, sortie hors de soi ; l'être humain est tel qu'il est sorti de soi, pour être auprès du manifesté. C'est là le phénomène de l'intentionnalité, saisi dans sa racine. Le *Dasein* lui-même est hors de soi, est projeté au dehors. L'existence transcende. Existence et transcendance, les deux idées se rejoignent dans l'idée de l'être-dans-le-monde, dans l'idée de l'être auprès.

grande richesse pourra aboutir à l'annulation de son moi, de ce moi devenu la somme de toutes les œuvres qu'il admire en tant qu'esthéticien ou comme philosophe. D'autre part, la position inverse risque également de faire évanouir le moi dans une trop grande intensité purement subjective. Il faut souligner aussi la valeur éminente de la pauvreté, d'un esprit qui se referme sur l'unicité d'une passion ou d'une pensée. Ce sont les mystiques qui ont surtout insisté sur cette idée.

Précisons encore un peu l'idée du sentiment de l'existence. On pourrait se demander quel est le rapport entre l'existence et le moi. C'est un problème qu'il est possible de préciser, par exemple, à propos de l'œuvre de Proust. Proust voit son moi se dissocier. Il insiste sur ce qu'il appelle les intermittences du cœur ; il n'y a plus que des phénomènes sans substance. Telle est une première apparence. A quoi l'on pourrait opposer cette idée, exposée par Ramon Fernandez dans son livre sur *La Personnalité*, qu'il n'y a véritablement existence que s'il y a reprise de ces phénomènes dans un moi permanent, s'il y a au moins apparence d'un certain centre, par rapport auquel ces phénomènes s'ordonnent. Il y faut un noyau, — et même, si ces métaphores étaient conciliables, un rayonnement.

Mais c'est là une nouvelle antinomie de l'existence. L'existence est bien cette rentrée en soi ou ce retour vers soi, mais elle est aussi (Bosanquet) sortie hors de soi. Il n'y a même pas forcément de lien entre le sentiment de l'existence et le sentiment du « je » qui existe. Il peut y avoir existence et disparition du « je » ; et cela non pas seulement dans les moments d'affalement que nous décrit Sartre dans *La Nausée*, mais aussi en des instants d'intense plénitude. Se rendre anonyme, se délivrer de son « je » est le but des mystiques. C'est aussi parfois ce que

s'est proposé un André Gide. Ce serait l'existence d'un moi qui ne serait plus moi, qui serait pour ainsi dire hors de moi. Ces deux moments de « hors de moi » et de « pour moi » nous rapprochent d'une dialectique assez analogue à celle de Hegel. Hegel a bien vu le moi comme l'union de ces deux moments : d'opposition de quelque chose à moi et de rentrée en moi [1].

Cette analyse nous montre que c'est moins en face d'une existence que d'un sentiment de l'existence que nous nous trouvons. Ceci nous fera passer de la phénoménologie de l'existence à l'étude de l'existence en tant qu'elle est quelque chose qui ne peut absolument pas être atteint. On pourrait y être amené aussi par l'entremise d'Aristote lorsqu'il met en lumière que l'être est quelque chose de différent pour chaque sorte d'être, ou de Berkeley lorsqu'il critique l'idée d'existence en général.

On dira alors que l'existence ne se laisse pas définir, pour cette raison qu'il y a l'existence du « je », l'existence du « toi », l'existence du « il » ou du « cela ». Cette conjugaison même du verbe *exister*, et ses répercussions dans notre pensée, prouvent qu'il n'y a pas de moyen permettant de caractériser l'existence d'une façon unique. Les diverses existences que nous venons d'énumérer ne sont aucunement identiques. Même si je m'en tiens à l'existence du « je » nous retrouvons la conjugaison : « j'ai existé » ou « j'existerai » ne sont pas identiques à « j'existe ». On pourrait même conclure que l'existence relève plutôt du

[1] Il y aurait lieu d'étudier aussi — et cela est essentiel — les rapports de l'existence et du temps. Il faudrait déterminer en quel sens l'existence prend place dans l'espace et le temps tels qu'on les conçoit au premier abord, puis dans ce temps concret que Bergson appelle *durée*, dans le temps tragique qu'essaie de définir Heidegger et comment enfin à certains moments l'existence semble atteindre un niveau supra-temporel.

« j'existerai » ou du « j'ai existé » que du « j'existe », en ce sens que tout ce que je saisis de moi-même est ou du passé ou du futur, surtout du futur s'il faut en croire Kierkegaard et Heidegger : d'après eux, c'est à partir de l'avenir que sans cesse je *me* construis. L'existence alors aura tendance à se définir par le regret ou l'espoir. Ceci me force à penser que je ne puis parler de l'existence que du dehors, de l'arrière ou de l'avant, sans jamais réussir à rester à l'intérieur d'elle-même. Je suis contraint de demeurer toujours à une certaine distance de mon existence. C'est cela la condition humaine. On a dit que l'existence humaine est essentiellement interrogation sur l'existence. En réalité, l'interrogé se tait ou se travestit lorsqu'il s'interroge. Je ne crois donc pas que l'existence humaine puisse consister à s'interroger sur elle-même ; au contraire, l'interrogation risquerait plutôt de la faire s'évanouir [1]. Il y a une fuite de l'existence devant elle-même.

On rencontre ainsi une idée analogue à celle de Jaspers, celle de l'idée de l'échec de toute interrogation sur l'existence, et même de l'idée de l'échec en général.

Cependant, je ne crois pas que l'existence est uniquement dans le passé ou l'avenir. Elle est dans l'acte — ou dans les actes — par lesquels l'être existant se détruit et se construit, car l'existence est sans cesse destruction et construction d'elle-même. Et elle est dans les actes par lesquels cet existant non seulement se voit dans le passé et dans l'avenir, mais se constitue dans le présent même comme étant celui qui a tel avenir ou tel passé. C'est ce que signifie l'idée kierkegaardienne de répé-

[1] On pourrait tenter une étude de catégories de l'existence telles que l'ennui, le travail, le loisir, l'aventure, et encore l'espoir, le regret, la défaite, l'acceptation le destin.

tition [1]. Le moi, l'individu en tant que moi, c'est celui qui peut mettre son sceau sur quelque chose de passé, et dire « j'en fais quelque chose qui me constitue réellement ». La même idée entre à titre d'élément dans la conception nietzschéenne de l'éternel retour, idée qu'à tout instant l'être existant intervient dans son existence par son « oui » ou par son « non », qu'il peut et veut s'affirmer.

Le problème de l'existence ne se résoudra donc pas théoriquement, mais plutôt pratiquement ; par le sentiment qu'a l'homme de pouvoir, dans une certaine mesure, concilier son passé, son avenir et son présent.

En fait, toute réponse à la question de l'existence est peu satisfaisante ; c'est que la question est trop générale. Le seul mot d'existence est trop vague pour le sentiment d'existence que nous avions à décrire ; quand je dis « j'existe », il subsiste une marge entre « je » et « existe », comme il en subsiste une autre, infranchissable, entre le « je » senti et le « je » exprimé. De plus, lorsqu'on essaie de le regarder, le sentiment de l'existence nous fuit.

Il ne vit fortement que lorsqu'il est caché.

[1] Il y a également une conception de la répétition chez Proust : il se sent exister quand il joint — ou plutôt quand se joignent, en lui — un instant passé et un instant présent. Mais chez Kierkegaard la volonté, l'intensité de la volonté, a plus de place et l'existence que l'on atteint n'est pas une existence dans une apparence d'éternité mais une existence dans le temps.

SUR L'IDÉE DE TRANSCENDANCE

Les mauvaises transcendances.

Peut-être conviendrait-il d'abord, si on veut parler de transcendance, de se tenir en garde contre les fausses transcendances. Hegel a dénoncé la transcendance romantique, — celle d'un *Jenseits* conçu comme un horizon qui sans cesse recule, mais qui en vérité n'est pas ; Nietzsche a dénoncé la transcendance classique d'un arrière-monde conçu comme justification d'une morale dont on peut d'autre part tracer la généalogie tout immanente ; James a dénoncé la transcendance de certaines philosophies issues du platonisme.

Les raisons immanentes de l'attrait de la transcendance.

Une des raisons qui font sans doute l'attrait de l'idée de transcendance, c'est que lorsque nous la pensons, nous pensons penser à la fois un mouvement et son terme, négateur de ce mouvement ; nous ne pensons pas seulement le mouvement, mais son terme ; nous ne pensons pas seulement le terme, mais le mouvement. Nous joignons à l'idée de l'effort l'idée du terme par lequel cet effort, en s'accomplissant, s'annihile. Nous pensons quelque chose comme ne pouvant être pensé. Nous éveillons en nous, suivant les termes de Jaspers, une pensée qui n'est pas à proprement parler pensante.

C'est, comme l'a senti Kierkegaard, par un contact avec quelque chose qui le nie que l'être humain prend le plus intensément conscience de son existence. Et il a eu aussi le sentiment que cette dure relation où nous nous trouvons, cet asservissement à un principe supérieur, est un moyen de sortir d'une sorte de libéralisme sans force qu'il sentait comme une prison.

En même temps, nous avons le sentiment, quand nous parlons de transcendance, d'un secret auquel nous participons.

La transcendance est à la fois un non et un oui. C'est un oui qui est un non posé à toutes nos affirmations ; c'est un non qui est affirmation de quelque chose qui est au delà de toutes nos affirmations.

Altérité, négativité, transcendance.

L'homme qui pense, comme l'homme qui vit, est placé dans un milieu. Le passé, l'objet, le *vous* sont impliqués dans toute pensée, même dans la pensée qui les nie, comme la nourriture est nécessaire à l'être qui l'absorbe.

Ceci, c'est l'altérité, ce n'est pas encore la transcendance.

La pensée peut avoir conscience qu'il y a une négativité de la négativité, autre que cette négativité de la négativité qu'elle constitue par son propre développement. C'est lorsqu'elle voit cette borne posée à son activité qu'elle conçoit la transcendance.

Transcendance et mouvement de transcendance.

Si la transcendance-mouvement s'explique par la transcendance comme terme, il n'y a plus de transcendance à proprement parler.

Si la transcendance-terme s'expliquait par la transcendance-mouvement, il en serait de même.

De sorte qu'il y a une tension entre le mouvement et son terme et que ni le terme ni le mouvement ne doivent être considérés comme donnés, ni l'un par l'autre, ni l'un sans l'autre.

Transcendance, conscience et inconscience.

On est amené à se dire que s'il y a transcendance, c'est qu'il y a conscience de la transcendance. Cette conscience de la transcendance est liée au sentiment et à l'idée de distance, la conscience impliquant distance par rapport à ce dont on a conscience.

Et d'autre part si on atteint la transcendance, la conscience disparaît ; elle ne peut être atteinte que dans l'inconscience de soi-même et de la transcendance.

Relations de l'immanence et de la transcendance.

Quand nous sommes dans la transcendance, nous ne voyons plus l'immanence. Une symphonie se réduit en un sens à des vibrations, mais cette vérité n'est pas valable pour celui qui entend et admire la symphonie. La symphonie a un sens qui transcende la vérité des propositions mathématiques, qui d'un certain point de vue l'expliquent. De même, quand on atteint le point suprême du mouvement de la transcendance, il n'y a plus de séparation entre l'immanence et la transcendance.

Pourtant, il n'y a pas moyen de penser immanence sans transcendance, pas plus que transcendance sans immanence.

Il faut les concevoir l'une perçant l'autre et l'autre réenglobant l'une.

Nous ne pouvons penser la transcendance qu'en pensant que d'une certaine façon nous sommes immanents en elle (c'est ce qu'on pourrait appeler l'immergence), et nous ne pouvons penser l'immanence qu'en pensant que d'une certaine façon nous lui sommes transcendants.

L'immergence est l'immanence de l'immanence dans la transcendance.

L'émergence telle que la définit Alexander est la transcendance de l'immanence par rapport à l'immanence.

Il y a donc entre la transcendance et l'immanence un ensemble de relations qui paraissent contradictoires. Il y a une lutte entre la transcendance et l'immanence, s'il est vrai que ce n'est pas devant une transcendance qui simplement sanctionne que nous nous trouvons, mais devant une transcendance qui brise l'élan même qu'elle a suscité.

Transascendance et transdescendance.

On peut concevoir une hiérarchie de transcendance ou même des hiérarchies. Il y a une hiérarchie dirigée vers le bas si on peut dire, celle dont un Lawrence a eu conscience quand il nous présentait, au-dessous de nous, dans les bases de l'être, le Dieu inconnu. Il n'y a pas seulement une transascendance, il y a une transdescendance.

La transcendance vers l'immanence.

Il y a un mouvement de transcendance dirigé vers l'immanence ; lorsque la transcendance se transcende elle-même.

Peut-être la plus grande transcendance est-elle celle qui consiste à transcender la transcendance, c'est-à-dire à retomber dans l'immanence.

Il y aurait donc une seconde immanence après la transcendance détruite.

L'idée de transcendance, on pourrait la concevoir comme nécessaire pour détruire la croyance en une pensée qui ne connaîtrait qu'elle-même, pour nous faire prendre le sentiment de notre immergence en une immanence autre que la pensée.

Mais cette idée destructrice, si elle doit être détruite à son tour, ne l'est jamais complètement, n'est jamais complètement transcendée, et reste à l'arrière-plan de l'esprit, comme l'idée d'un paradis perdu, dont la présence espérée, regrettée, et la perte font la valeur de notre attachement à l'ici-bas.

SUBJECTIVITÉ ET TRANSCENDANCE

I

A. — L'idée de la subjectivité et celle de la transcendance, ce sont les deux idées essentielles qui du point de vue du philosophe caractérisent la pensée de Kierkegaard. Ou plutôt encore, ce qui la caractérise, c'est la jonction des deux. La tension de la subjectivité s'explique par la présence de la transcendance. Ce qu'il y a de plus subjectif, en s'enfermant en soi, tout à coup découvre le transcendant. L'âme seule devant Dieu seul, on retrouverait ici les idées de Plotin. Mais l'âme est beaucoup plus enfermée en soi, et Dieu enfermé en Dieu, que chez Plotin et les mystiques qui ont suivi les néo-platoniciens. Il n'y a pas chez Kierkegaard cette confluence des âmes en Dieu, et cette expansion, ce débordement de Dieu dans les âmes. Il y a ici une force de négation beaucoup plus puissante, une opposition des individualités beaucoup plus irréductible. Et c'est une des raisons de l'angoisse kierkegaardienne.

Une seconde raison de cette angoisse, ce sera la présence du mal. L'être sera angoissé parce qu'il ne sait pas en face de quoi il est, en face d'une transcendance bienfaisante ou d'une transcendance malfaisante, en face de Dieu ou en face d'une force démoniaque, si le mouvement qu'il accomplit est un mouvement de « transascendance » ou de « transdescendance ».

B. — Chez Kierkegaard, ces idées sont enveloppées d'une atmosphère de théologie et aussi de morale. On pourrait se demander si la « transascendance » est forcément bonne, la « transdescendance » forcément mauvaise. Sur ce point, des enseignements comme ceux de Blake, de Gide dans son *Dostoïevski*, de Lawrence, de John Cowper Powis seraient précieux. Il s'agit pour eux de retrouver quelque chose d'élémentaire, de farouche, « ange ou démon, qu'importe ».

On pourrait, en outre, se demander s'il convient de conserver aux idées de la subjectivité et de la transcendance leur aspect théologique. La transcendance n'est pas forcément Dieu, ni forcément le diable. Elle peut être simplement la nature, qui n'est pas moins mystérieuse que le Dieu des orthodoxies et que le Dieu des hétérodoxies.

II

A. — Si on observe le développement de la philosophie en Allemagne, on verra que ceux qui se sont le plus particulièrement inspirés de Kierkegaard, Heidegger et Jaspers, ont complété sa philosophie par l'idée de l'« être-dans-le-monde », par l'idée de la « communication » et celle de l'« historicité » (ces dernières, présentes dans la pensée de Kierkegaard, mais mises en lumière par Jaspers).

En même temps, ces deux penseurs veulent rester à l'intérieur du monde qui est le nôtre ; ils se refusent à suivre Kierkegaard, quand il cherche la « répétition » dans un au-delà, après avoir en vain essayé de la trouver dans ce monde-ci.

B. — Se sont-ils cependant délivrés complètement des éléments théologiques de la pensée kierkegaardienne ? Tous

deux ont essayé de laïciser l'idée de péché, telle qu'ils la trouvaient chez Kierkegaard et dans la théologie, l'un en faisant du péché la chute dans le domaine de la foule anonyme, dans le « On », l'autre (Jaspers), d'une façon, en apparence au moins, plus profonde, en l'identifiant avec la limitation. Mais cette dernière conception implique l'idée que le bien serait la totalité, ce qui semble ne pas pouvoir être admis par une pensée comme celle de Jaspers.

Chez tous deux, on retrouve l'idée de répétition. Mais n'est-elle pas, tout comme les théories de l'instant ou celles de l'éternel retour, un *Ersatz* de l'idée d'éternité ?

Peut-on concevoir une philosophie semblable à celle de Heidegger et de Jaspers, et dont l'attrait ne s'expliquerait pas en partie par ce qu'elle comporte de nostalgie et d'écho du religieux ?

Et si une telle philosophie était concevable, ne risquerait-elle pas de s'évanouir en une théorie générale de l'existence, d'où toute particularité, toute historicité, toute existence serait bannie ?

C'est là peut-être le problème devant lequel se trouve la « philosophie existentielle » ; elle est exposée au double danger : soit de se rattacher trop étroitement à la théologie, soit de se détacher trop complètement de toute donnée concrète.

C'est ce qui peut nous amener à nous demander si des existences comme celles de Rimbaud ou de Van Gogh ou de Nietzsche (ou de Kierkegaard) ne sont pas à la fois plus « existentielles » et plus vraiment philosophiques que les philosophies de l'existence. Mais ces dernières ont du moins le mérite de nous faire mieux sentir la valeur des premières.

*
* *

Kierkegaard nous place devant l'*ici* et le *maintenant*, alors qu'au contraire, pour Hegel, l'ici et le maintenant doivent être résorbés par une dialectique dans des généralités, dans des universalités de plus en plus vastes. Cet ici et ce maintenant, ce n'est évidemment pas uniquement l'ici et le maintenant corporels. Ils s'ouvrent tous deux sur une subjectivité, et c'est devant la subjectivité que nous place Kierkegaard. Mais cette subjectivité elle-même, pour lui, elle prend sa valeur, sa réalité, du fait qu'elle se trouve en présence d'un *autre*, de l'*autre* absolu, de l'absolument différent, du transcendant.

Cet autre, elle ne doit pas s'efforcer, comme elle le ferait dans une pensée comme celle de Hegel, de se l'assimiler ou plutôt encore de s'assimiler à lui. Non. Elle se trouve en présence de cet autre pour se heurter à lui. Et ce heurt est d'autant plus violent que cet autre, dans la pensée de Kierkegaard, revêt un aspect essentiellement paradoxal. Cet autre, c'est en effet l'éternel, qui s'est rendu temporel. Et c'est ce que Kierkegaard appelle la protestation absolue contre l'immanence, le fait que de l'éternel est devenu de l'historique.

C'est à ce moment qu'il faut rompre avec la pensée, au moment où nous sentons que notre béatitude éternelle dépend de notre rapport avec quelque chose d'historique, et que ce quelque chose d'historique n'est pas autre chose que l'éternel.

Mais, ce rapport, il faut le vivre. Il nous faut le vivre isolés dans notre pensée, à la fois recroquevillés en quelque sorte sur notre présent et tendus vers notre avenir.

Cet autre, nous ne pouvons évidemment le définir. Mais nous

pouvons du moins dire que nous en avons conscience par le rapport où nous sommes avec lui. Et c'est là encore un nouveau paradoxe. Cet *autre*, c'est au fond *l'un* de la première hypothèse du *Parménide*, qui est absolument sans rapport avec quoi que ce soit ; et pourtant cet un sans rapport, il n'existe que par le rapport dans lequel nous nous trouvons avec lui.

C'est qu'en effet le rapport le plus interne, c'est le rapport, pour Kierkegaard, avec quelque chose d'extérieur, et que le transcendant absolu ne se révèle que par ce rapport absolument immanent avec l'individu.

Si nous nous intéressons, en effet, à un autre que nous, cet autre ne peut être que l'autre absolu, de sorte que l'intensité de notre passion est signe que nous sommes en rapport avec quelque chose qui ne peut être que l'éternel et l'absolu. L'intensité de ce rapport est telle que par là même que nous y entrons il nous donne cet autre terme, cet autre terme qui pourtant, en un sens, ne peut jamais être donné. Et c'est ainsi que ce qui est subjectif au plus haut point doit être considéré comme se rapportant à ce qui est au plus haut point objectif.

Mais cela, malgré les termes abstraits dans lesquels Kierkegaard le présente, et dans lesquels je l'ai présenté après Kierkegaard, ce n'est pas autre chose, dit-il, que la description de la croyance. La croyance est forcément croyance à un autre. Cet autre, à l'existence duquel nous sommes infiniment intéressés, ce ne peut être que Dieu. Et ce mouvement, ce rapport que je décrivais, qui est à la fois sortie vers l'autre et intériorité passionnée, ce n'est pas autre chose encore que le paradoxe de la croyance. On peut dire que c'est en un sens pour donner une description fidèle du phénomène de la croyance que Kierkegaard est entré dans le domaine du paradoxe et de la contradiction.

L'individu dès qu'il se trouve dans ce rapport va, en quelque sorte, par la force de cette passion paradoxale qui est en lui et qui est la croyance, travailler à l'anéantissement de sa pensée. Et c'est là que se produira le phénomène de l'angoisse, du fait de la présence de ce penseur subjectif et de cet object transcendant. Nous voyons en même temps par là comment la conception de Kierkegaard diffère radicalement, la plupart du temps au moins, du mysticisme. Car il n'y a pas fusion avec l'autre, au moins la plupart du temps ; bien que Kierkegaard ait vécu certains moments d'extase ou proches de l'extase, ordinairement l'autre est une sorte d'être résistant qui est devant lui et dont il est séparé.

L'angoisse kierkegaardienne a une seconde raison, qui est la présence du mal. Cette seconde raison est, en réalité, très profondément liée à la première. Du moment que cet autre que moi est distant de moi, je ne communiquerai pas directement avec lui et j'aurai sans cesse le sentiment que je puis me tromper sur son essence. De là cette idée que nous ne sommes jamais sûrs d'être en présence de Dieu. Et cet élément d'incertitude subsiste dans la croyance telle que la définit Kierkegaard. C'est là un élément nouveau qui complète sa description de la croyance.

Cette angoisse devient d'autant plus grande que nous avons sans cesse l'idée que Dieu peut nous tenter et en même temps la crainte que nous tentions en quelque sorte Dieu, idée qui revient très souvent chez Kierkegaard. De là certains caractères de sa pensée quand il se trouve en présence des problèmes moraux, soit la suspension de l'éthique, comme dans *Crainte et Tremblement*, où il montre comment Abraham doit laisser derrière lui les règles de la morale pour obéir à Dieu, soit même l'idée qu'il faut s'abîmer dans les profondeurs du péché pour avoir accès à

la foi, soit, au contraire, la conception de l'éthique religieuse.

On peut sans doute interpréter d'une façon différente l'hésitation qui se produit dans l'individu en face de ce qui le dépasse. L'individu peut être dépassé en deux directions différentes : il peut être dépassé par en bas comme par en haut, par des forces mystérieuses qui rejoignent ce qu'il y a d'animal dans l'être et qui ne sont peut-être pas pour cela mauvaises, comme, d'autre part, par des forces de nature reconnue supérieure.

Et, en même temps, je me suis demandé pourquoi cette volonté chez Kierkegaard du paradoxe et de la contradiction ; pourquoi ? c'est pour une intensification de l'existence de l'individu. Mais lui-même, Kierkegaard, sait que l'existence de l'individu est en elle-même paradoxe. Ce n'est pas simplement Dieu qui est paradoxe en venant sur terre, mais nous-mêmes nous sommes paradoxes en étant, comme le dit Kierkegaard, union et contradiction du fini et de l'infini.

Dès lors, pour avoir le sentiment du paradoxe, est-il si nécessaire de se référer à ces croyances auxquelles se réfère Kierkegaard ? La vision de ce qui nous entoure n'est-elle pas pleine de réalités qui sont extrêmement paradoxales, comme la connaissance, comme la personne, ou même comme les choses ?

*
* *

On pourrait dire que la pensée de Heidegger et de Jaspers est dans une relation assez semblable avec la pensée de Kierkegaard et avec la pensée de Husserl, et par rapport à toutes deux, dans une relation de contradiction, sur certains points. Car Husserl sépare les essences des existences, Kierkegaard sépare l'individu et le monde, alors que, pour Heidegger, c'est l'exis-

tence qui est essence, et que cette existence est être et être dans le monde.

Ce qu'ont en quelque sorte ajouté Heidegger et Jaspers à la pensée de Kierkegaard, avec toutes les nuances — même plus, les différences profondes — qu'il faudrait établir entre ces deux philosophes, ce sont les idées de « être dans le monde », de communication, et de « Geschichtlichkeit », d'historicité. L'individu se relie dans une certaine mesure tout au moins au monde, bien que Heidegger insiste toujours, et d'une façon très belle, sur son isolement radical.

La difficulté de parler de la transcendance chez Heidegger vient de ce qu'il semble que ce mot ait différents sens chez lui. Il parle d'abord de la transcendance de l'être par rapport au néant. Ensuite il emploie le mot « transcendance » quand il s'agit de caractériser notre rapport avec l'*être dans le monde.* Et il emploie en troisième lieu le mot « transcendance » quand il s'agit de décrire notre vie en tant qu'elle est toujours en avant d'elle-même, se projetant vers l'avenir. Donc l'existence est transcendante à partir du néant, elle est transcendante par rapport au monde, ou le monde est transcendant par rapport à elle, et elle est transcendante par rapport à elle-même.

Mais tout cela ne nous fait que mieux sentir ce qui caractérise l'existence pour Heidegger, et qui est sa finitude. Les deux idées de transcendance et de finitude sont liées, pour Heidegger ; et ce qu'il met au premier plan, c'est cette idée du délaissement de l'être, d'une sorte de pauvreté essentielle de l'être. Ce n'est pas une philosophie de l'abondance, du *πόρος*, mais, au contraire, pourrait-on dire, une philosophie de la *πενία*, de la misère essentielle.

Je disais que chez Heidegger le mot de transcendance a des

applications multiples ; chez Jaspers l'idée de transcendance est par définition très difficilement élucidable. Jaspers, en partant du fait qu'en moi-même il y a bien des choses qui ne dépendent pas de moi, arrive à l'idée que je suis en quelque sorte une donnée pour moi-même et qu'il y a donc des choses qui me dépassent. Le transcendant ce sera aussi ce que, par opposition à moi-même, je conçois comme essentiellement un, inconditionné, indépendant, et comme une réalité dans laquelle la possibilité ne peut pas être distincte de la réalité.

Chez Heidegger et Jaspers on retrouve cette même jonction que j'avais signalée chez Kierkegaard entre les idées de subjectivité et de transcendance. Par exemple, chez Heidegger, c'est avant tout en transcendant vers le monde que se réalise une subjectivité, ou encore la transcendance ne peut se révéler que par l'interprétation ontologique de la subjectivité ; c'est en rentrant en soi que l'individu découvre l'autre que soi.

On pourrait rapprocher de ceci les analyses que Heidegger fait de certains sentiments qui nous mettent en présence du monde dans son ensemble, non pas seulement sentiment de l'angoisse sur lequel il insiste particulièrement, mais, comme il a soin de le dire, aussi bien les sentiments comme l'ennui ou la joie. Ces sentiments qui nous relient à ce qu'il y a de plus personnel en nous font surgir devant notre esprit un ensemble — même plus qu'un ensemble, la totalité du monde — du moins parfois, dans certaines joies particulières, dans certaines angoisses, certains ennuis particuliers ; par la personnalité nous arrivons à de vastes sentiments impersonnels.

Chez Jaspers nous retrouvons cette même jonction. Par exemple, dans des phrases comme celle-ci : « Plus profondément je m'enfonce en moi, plus je me sens solidaire de ce qui m'est

étranger ». Et encore : « La transcendance se révèle dans mon attitude vis-à-vis d'elle. Elle est l'être que je ne puis atteindre que par ma plus profonde subjectivité. »

Et tous deux, Heidegger et Jaspers, après avoir ainsi mis en lumière cette idée de transcendance, font un mouvement assez analogue à ce mouvement qu'a accompli Kierkegaard en retournant, en quelque sorte, vers l'immanence, à l'aide de l'idée qu'ils empruntent, semble-t-il, à Kierkegaard, de « répétition ».

La répétition, c'est le fait que le passé est repris, en quelque sorte, hors du passé et rendu à nouveau présent, réaffirmé. C'est quelque chose que l'on pourrait comparer à la façon dont Aristote définissait la substance : *τὸ τί ἦν εἶναι*. L'individu doit être celui qu'il était. C'est le fait de « rester celui que l'on était » et de se réaffirmer ainsi.

Cette idée de répétition, ils lui donnent, ainsi que Kierkegaard et plus peut-être que lui, une allure métaphysique, analogue à celle que Nietzsche a donnée à l'éternel retour ; par la répétition nous faisons une unité du présent, du passé et de l'avenir. Nous atteignons un moment où il y a une union absolue de ce que Heidegger appelle « les trois extases du temps ».

On pourrait se demander à propos de ces philosophies — c'est la première question que je me suis posée — s'il ne reste pas en elles quelques éléments des croyances dont elles ont voulu se distinguer et dont elles se distinguent en fait. Le sentiment le plus fort qui existe chez Heidegger et qui donne toute sa couleur à son œuvre, c'est le sentiment que l'homme est jeté dans ce monde, « entworfen », et abandonné ; c'est cette idée de l'« Entworfenheit » de l'homme, celle de la finitude, de la finitude délaissée et on dirait presque de la finitude maudite.

N'y a-t-il pas là quelque chose qui ne s'explique que par le souvenir, que par le souvenir d'autres idées, qui ne s'explique pas par elle-même mais par relation avec ce dont Heidegger s'est détaché ?

En deuxième lieu, l'idée de répétition, me semble-t-il, pourrait appeler quelques critiques, quelques objections, sous sa forme métaphysique extrême, quand elle prend la forme de répétition absolue, quand elle veut être l'unification absolue des moments du temps. Qu'est-ce que veut alors accomplir le philosophe ? Il veut trouver un *nunc stans* dans notre temps, et la tâche est certainement ardue.

Quant à la transcendance telle qu'ils la définissent, il me semble que là encore des questions se posent à l'esprit puisque nous avons vu la multiplicité de sens qu'elle a chez Heidegger ; et chez Jaspers, elle est bien malaisément saisissable, ce qui est naturel, sans doute, puisque par définition la transcendance ne peut pas être complètement saisie, mais ce qui est aggravé par ce fait qu'il dit que je ne puis la saisir qu'en m'unifiant moi-même et qu'il veut pourtant la préserver comme transcendance et comme autre. De sorte que, d'une part, la transcendance doit être moi dans mon unité extrême et, d'autre part, quelque chose de différent de moi et d'opposé à moi.

Mais un des reproches les plus graves, je crois, que l'on pourrait faire à la théorie de Jaspers, c'est que, alors qu'il nous dit que toute philosophie consiste en un choix, en une option radicale, lui-même se contente d'établir la théorie qui nous dit que toute philosophie consiste en une option radicale, c'est-à-dire qu'il n'opte pas. De sorte que, si on approfondissait cette pensée, on arriverait à se dire que l'existence telle qu'elle est ici définie est en un sens la moins existentielle de toutes

puisqu'elle voit très bien, elle justifie tous les choix, mais qu'elle-même ne fait que justifier les choix des autres et ne choisit pas pour elle-même.

Ceci n'enlève rien à l'importance de l'œuvre de Jaspers, mais il ne faut peut-être plus ranger sa philosophie dans le même cadre que les autres ; c'est une théorie générale des philosophies, c'est l'œuvre d'un observateur des philosophies, ce n'est pas l'acte d'un philosophe choisissant lui-même son symbole, son chiffre. Ou, si c'est un tel acte, elle perd sa valeur générale et n'est plus la théorie des philosophies en général.

Ce qu'il y a peut-être, au fond de ces deux philosophies de Heidegger et de Jaspers, c'est un double sentiment de regret et d'espoir ; double sentiment qui correspond à ces deux extases du temps, pour parler comme Heidegger, qui sont le passé et l'avenir ; double sentiment qui scande pour ainsi dire le temps ; c'est le double sentiment du paradis perdu, et de ce paradis retrouvé qu'est la répétition.

En pensant aux efforts de ces philosophes je me suis dit que peut-être chez d'autres que des philosophes on trouverait des tentatives semblables et en un sens plus proches de l'existence. Et les noms qui me sont venus, par hasard, à l'esprit — par hasard, mais en choisissant parmi ceux que j'admire le plus — ce sont ceux de Rimbaud, de Van Gogh et de Nietzsche. Or tous trois ont eu d'une façon très forte précisément aussi ces deux sentiments de la subjectivité et de la transcendance. Ce qui nous retient dans une œuvre de Van Gogh, c'est à la fois l'intensité de son sentiment et le fait que — pour prendre un mot qui, je crois, est de Cézanne — il « faisait l'image ». Et de même ce qu'il y a dans Nietzsche, c'est, d'une part, le surhomme et c'est, d'autre part, l'Éternel Retour comme symbolisant ce

qu'il y a de plus absurde, l'immanent symbolisant le pur transcendant par rapport à notre pensée.

Cela même, ce fait d'avoir choisi de préférence peut-être à eux un Rimbaud ou un Van Gogh ou un Nietzsche ne semble pas d'ailleurs aller contre la pensée profonde de Heidegger et de Jaspers. Car Heidegger nous le dit bien, la métaphysique de la réalité humaine n'est pas seulement une métaphysique sur la réalité, c'est la métaphysique venant nécessairement à se produire en tant que réalité. Or cela c'est peut-être ce que nous trouvons chez un Rimbaud et chez un Nietzsche. Et quand Heidegger, dans une de ses dernières œuvres, parle de Hölderlin, ce n'est peut-être pas d'abord un sentiment très différent qui le meut, c'est l'idée que l'art est aussi saisie de l'individu en tant que relation avec le transcendant. Et à plus forte raison, dirait-on, Jaspers pourrait être d'accord avec ce que je viens d'exposer, car il a très fortement ce sentiment de la valeur de l'art ; lui-même aussi, d'ailleurs, se réfère à Van Gogh et c'est avant tout dans l'individu en tant qu'existence qu'il trouve la réalité de la philosophie [1].

[1] Voir l'*Appendice*.

SUR L'IDÉE D'ÊTRE

Dialectique de l'idée d'être.

L'être, pour Parménide, est une plénitude, plus exactement une densité. Mais cette densité, de déterminée, devient avec Mélissos, indéterminée, et dans la première hypothèse du *Parménide* de Platon, elle devient un vide.

Le rôle de Platon et d'Aristote, au sujet de l'idée d'être, paraît avoir été double. D'une part, on trouverait chez eux les éléments d'une critique de l'idée d'être ; l'être, dit Platon, est sur le même pied que le non-être et n'est pas plus facile à connaître que lui ; l'être n'est pas l'ensemble des êtres, mais une idée qui est autre par rapport à certaines autres idées ; il est une idée en relation avec d'autres. Et Aristote montre que l'idée d'être n'est pas unique, pas plus que ne l'est l'idée même d'unité ; il ne faut pas chercher un être unique, mais, pour chaque genre d'être, ce qu'est l'être et l'un ; et l'idée d'être sera l'analogie des relations entre chacun de ces êtres et l'être de chacun [1]. Mais d'autre part Platon fait voir que cet être, par le fait même qu'il est un troisième terme par rapport à chacun des

[1] Heidegger nous montre comment l'analogie de l'être doit être poussée encore plus loin qu'elle ne le fut par les aristotéliciens et les thomistes. L'être de l'être humain n'est pas l'être de l'instrument, ni l'être

termes en relation, est quelque chose d'irréductible. Il faut noter aussi qu'il parle d'un être qui est parfaitement être. Aristote, par son affirmation de quelque chose qui est fondamentalement être, par sa théorie de la substance, contribue de son côté à préparer la conception néo-platonicienne d'une hiérarchie d'êtres et par là la conception scolastique [1].

Descartes ne fait en un sens que parachever la conception scolastique quand, à la suite des philosophes du moyen âge qui admettaient une sorte d'équivalence des transcendantaux, il identifie être et valeur, et édifie une hiérarchie d'êtres qui est une hiérarchie de valeurs.

C'est à un renversement de ces différentes théories de l'être que nous assistons avec Kant : l'être n'est pas une relation,

d'une vérité subsistante, ni l'être des choses étendues. Il y a là autant de sortes d'être différentes (*Cours de 1928-29*, 8e leçon).

Pour Heidegger, il est très caractéristique que toutes les analogies de l'être (être de l'être humain — être de l'instrument — être de l'étendue — être des vérités) et toutes les ambiguïtés de l'être (être comme essence, comme existence, comme relation, comme affirmation de vérité) soient toutes laissées dans l'ombre, laissées au second plan, dans le « est » du jugement, qui est comme un « est » moyen, indifférent.

[1] Pour prendre ici encore un exemple dans la philosophie récente, pour Heidegger, toute perception implique une idée sur l'être du perçu, ou du moins un sentiment, un pressentiment, de l'être du perçu, comme tout usage d'un instrument implique une idée, un sentiment, ou plus exactement un pressentiment de l'instrument.

Mais de là découlent bien des difficultés dans la philosophie de Heidegger : ne prend-il pas pour du concret ce qui est en vérité un abstrait ? Et comment, avec ces différentes idées de l'être, en faire une seule idée ? Et comment, s'il est vrai qu'il n'y a de l'être que s'il y a du *Dasein*, pourra-t-il y avoir une étude de l'être indépendamment du *Dasein* ? Sans doute peut-on admettre que tout en affirmant que la compréhension de l'être est une propriété du *Dasein*, l'être soit indépendant de cette compréhension. Mais Heidegger n'en a pas fait la preuve, il la réserve sans doute pour la suite de son ouvrage.

Quoi qu'il en soit, Heidegger, comme Platon, comme Aristote, après avoir critiqué l'idée d'une unité de l'être, rétablit cette idée.

comme tendaient à le faire croire les critiques platonicienne et aristotélicienne de l'idée d'être ; il n'est pas une qualité et une valeur, comme tendaient à le faire croire les parties constructives de ces philosophies, reprises par les scolastiques et par Descartes. Il n'est ni copule, ni prédication. Il est position.

Mais, ajoutera Hegel, reprenant une idée de Platon, cette position ne se fait jour que par la négation. L'être est négativité en même temps que position.

Mais, ajoutera à son tour Bergson, la négativité est seconde ; ou, en tout cas, la négation est seconde ; c'est l'affirmation qui est première.

Et cette affirmation est affirmation d'une plénitude.

Nous nous retrouvons devant l'affirmation de Parménide, mais cette fois-ci prononcée devant un monde héraclitéen.

Être et jugement.

Platon, Aristote, ont montré qu'il faut distinguer *être* et *être vrai*. Et cela était d'autant plus nécessaire que le verbe être, en grec, signifiait aussi bien *c'est* et *c'est vrai*. Mais il convient de noter aussi que l'identité de ces deux sens est fondée ; affirmer qu'une chose est, c'est affirmer que le jugement qui l'affirme est vrai. L'idée d'être implique l'existence d'un être qui affirme l'être. L'idée d'être, comme toute idée, n'a de place que dans le monde des jugements, dans l'univers du discours.

Antinomies de l'idée d'être.

Mais il faut dire aussi que, comme toute idée, l'idée d'être est l'affirmation de quelque chose d'autre que ce qui affirme, a position par notre pensée de quelque chose qui est en dehors de

notre pensée, la position de quelque chose qui est en dehors de la position.

Ce quelque chose nous résiste et, en même temps, comble nos désirs ; pour Maine de Biran, pour Scheler, l'être est ce qui résiste ; pour Marcel, et aussi pour Biran et pour Scheler, il est ce qui comble notre attente.

L'être est ce qui se produit, et ce qui est permanent ; et l'esprit hésitera toujours, pour se le représenter, entre l'idée d'une substance et l'idée d'un événement.

L'être se voit par son action, mais, plutôt que cette action, il est le centre d'où elle rayonne.

L'être est relative indépendance ; mais il est en même temps dépendance ; il est existence, c'est-à-dire qu'il se détache sur un fond sombre, et il est connaissance, — si on prend ce mot au sens où l'a pris Claudel, c'est-à-dire participation, communion. Dans un premier moment, l'être se clôt sur soi comme l'ici et le maintenant, et c'est ce que j'ai nommé existence. Mais dans un deuxième moment, il est participation à tout le reste, à l'autre, à ce qu'il n'est pas, et qu'il est cependant. Et c'est ce que j'ai nommé connaissance.

Encore faut-il dire que ces antinomies elles-mêmes présupposent une position assez artificielle du problème, suivant laquelle il y aurait comme en face l'un de l'autre nous et l'être, alors que nous sommes encastrés dans l'être et l'être encastré dans nous. Il y a entre la pensée de l'être et l'être une communication souterraine ; la pensée de l'être est être aussi.

Fusion du séparé, séparation de ce qui est uni, — on revient par cette voie vers l'essence du hégélianisme.

Dans le jugement, on retrouve cette double fonction. Le mot être sépare et le mot être unit.

Suivant qu'elle inclinera vers l'une ou l'autre de ces pentes, la pensée ira vers l'analyse et identifiera compréhension et dissection ; ou bien, allant vers la synthèse, ne sera satisfaite que si elle croit être au sein de l'absolu.

L'être et l'idée d'être.

Nulle part on ne voit mieux que dans l'idée d'être ce qu'on pourrait appeler le mariage et le divorce simultanés du langage et de la réalité. L'idée la plus abstraite, la plus vide ; le sentiment le plus plein ; et l'un signifie l'autre. (On pourrait en dire de même pour les idées de *ici* et de *maintenant* [1].) De sorte qu'après avoir dit : l'idée d'être est être, il serait possible de dire que l'être n'est pas ; je veux dire qu'il y a une telle abondance d'être dans l'être qu'il ne peut être désigné par le petit mot : est.

[1] Dans sa critique de l'idée d'être, comme dans celle de l'ici et du maintenant, Hegel a cru pouvoir conclure du fait que les mots sont indéterminés, à l'indétermination des sentiments que ces mots expriment. Pour lui, comme l'a si bien fait remarquer M. Koyré (Hegel à Iena, *Revue Philosophique*, 1934, p. 283), la langue incarne l'esprit ; et la vie de la langue est la vie de l'esprit.

SUR L'ABSOLU

Les déchirements de l'absolu.

L'être est, et le non-être n'est pas. C'est cette affirmation qui amène Parménide à poser l'absolu. Mais était-ce là pour lui uniquement une énonciation logique et ontologique, ou, en même temps, l'expression d'une vision mystique ?

Cette question d'ordre historique nous amènerait à poser une question plus générale : est-ce par le savoir, est-ce par le sentir que nous atteindrons l'absolu ?

(Le mouvement absolu, dit Bergson, c'est le mouvement senti.)

Dans le *Parménide*, Platon, critiquant l'Éléate, montre que si l'Un est purement un, nous arrivons à un absolu transcendant dont nous ne pouvons rien dire, et que si l'Un est, nous arrivons à un absolu immanent dont on peut tout dire.

Nous voyons donc la pensée de l'Absolu se réfracter dans l'intelligence et dans le sentiment, et dans l'intelligence à son tour, se réfracter en absolu transcendant et en absolu immanent.

Et peut-être pourrait-on encore montrer une réfraction analogue dans le sentiment. Le romantisme d'un Novalis, le romantisme en général conçoit le sentiment comme fusion,

identification. Il est apparu avec Scheler, avec Lawrence, en France avec Gabriel Marcel, une conception différente où les êtres restent séparés dans l'amour, où ils sont présents, mais présents en face l'un de l'autre, plutôt que présents l'un dans l'autre. Ces écrivains ont marqué dans l'amour l'élément d'altérité et de transcendance.

On pourrait dire que la pensée de l'absolu, en entrant en contact avec notre pensée, se déchire[1] ; et que lui reste toujours au delà.

Il y a un absolu dans lequel on s'enfonce, et un absolu auquel on se heurte.

Il y a un absolu qui absorbe et un absolu qui reste séparé ; l'un est celui de Bradley par exemple, l'autre celui de la théologie négative.

(L'absolu de Bradley est l'absolu de Hegel, mais sans qu'y soit aussi apparent le mouvement qui fait passer chez Hegel des manifestations inférieures aux manifestations supérieures de l'absolu. De là vient la rupture, au moins apparente, entre la réalité et l'apparence chez Bradley.)

Ils paraissent tout opposés, et pourtant, le premier mène au second. L'affirmation que ce qui est séparé de tout (ab-solutus) est, en même temps, ce qui contient tout (absolu au sens ordinaire), voilà ce que serait l'affirmation de l'absolu.

(En transférant cette affirmation au domaine pratique, on arriverait à cette idée qu'en se détachant de tout, on s'unit à tout.)

Cet absolu déchiré dont nous parlions est en même temps un absolu absolument uni.

[1] Proclus parlait des déchirements de la connaissance indivisible.

L'au-delà et l'en-deçà.

Nous avons dit que l'absolu *reste au delà.*

Mais si l'absolu échappe au langage et à la pensée, c'est moins encore parce que son idée est l'idée de quelque chose qui est au delà que parce qu'elle est celle d'un en-deçà.

Dans le transcendant, il y a à la fois le trans-ascendant et le trans-descendant. Mais il y a aussi l'idée que ces distinctions sont futiles.

L'absolu et l'espace.

Nulle part mieux qu'au sujet de l'absolu, on ne sent que nos idées sont infestées de pensée spatiale. Cette négation même de l'espace s'exprime encore et se pense en termes d'espace.

L'absolu et le temps.

L'absolu est représenté comme un repos ; et pourtant sa pensée n'est pas séparable de celle d'un mouvement. Cette dernière affirmation amène à affirmer la nécessité d'une dialectique — dialectique platonicienne, dialectique hégélienne.

Il y a, comme le dit Platon dans le *Philèbe*, d'ailleurs en un sens différent, une *γένεσις εἰς οὐσίαν.*

Et le *Sophiste* déjà nous donnait à penser que dans l'être il y a vie et mouvement.

Le plaisir est de même représenté comme un repos, et on ne va au plaisir que par un mouvement.

L'absolu se divise, et la pensée de l'éternel prend du temps.

L'être parfait est repos et mouvement, dit Platon.

Rimbaud a peut-être voulu exprimer la même vision :

Elle est retrouvée
Quoi ? L'éternité.
C'est la mer mêlée au soleil.

L'éternel retour de Nietzsche constitue un effort, désespéré, pour placer l'absolu dans l'éphémère, au grand effroi des hommes, à la grande joie du surhomme.

Grâce à l'éternel retour, le poète aurait raison de dire :

Aimez ce que jamais l'on ne verra deux fois,

et l'autre poète aurait également raison de dire :

Qu'est-ce que tout cela qui n'est pas éternel ?

Car précisément est éternel ce que les hommes ordinaires ne croient jamais voir deux fois.

Sous une autre forme, la même union de sentiments se voit chez Novalis et chez Proust.

Cette idée de l'instant infiniment récurrent, d'un instant où s'unissent avenir et passé, est présente aussi chez Kierkegaard. Heidegger et Jaspers se rattachent sur ce point aussi bien à Nietzsche qu'à Kierkegaard.

Mais tout cet effort, comme je le disais, est désespéré et cette idée d'un instant éternel est un mythe.

L'absolu aujourd'hui.

La pensée de quelques écrivains contemporains qui se croient peut-être très éloignés de l'idée d'absolu, est dominée par cette idée ; ce qu'ils cherchent dans le désespoir, c'est cette pureté qu'ils ne peuvent plus trouver dans l'espoir ; ce qu'ils cherchent

dans l'aventure, c'est l'absolu détachement de tout, un démarrage radical et l'entrée dans un climat absolument différent où ils sont comme appréhendés par quelque chose d'absolument transcendant par rapport à eux.

L'absolu et le partiel.

Pour le hégélianisme, l'absolu est l'ensemble des relations (vue qui se retrouve intellectualisée chez Hamelin, et sensualisée chez Bradley).

Mais contre cette conception vaudra toujours la protestation d'une philosophie qui se fonde sur l'étude des visions du monde étroites et passionnées. Je pense à Jaspers méditant sur la philosophie de Kierkegaard. Une expérience intense est plus l'absolu que la totalité relationnelle des expériences. L'absolu ne doit pas être pensé en compréhension plus qu'en extension ; c'est encore rester dans une sphère quantitative ; il doit être pensé, si l'on peut dire, en intensité.

Hegel essaie de préciser l'idée d'absolu à l'aide de l'idée de l'universel concret. A sa suite, Bradley et surtout Bosanquet le définissent comme un *monde*.

Mais un poète comme Blake nous met parfois en présence du *minute particular*, d'une parcelle toute menue de l'univers, et c'est là qu'il nous enseigne à trouver l'absolu.

Absolu et rapport avec l'absolu.

L'absolu n'existe que dans le rapport où nous sommes avec lui. Telle était la pensée de Kierkegaard : si nous pensons abso-

lument (dans une tension infinie de nous-mêmes) nous sentons (je dis sentir parce qu'il faut bien employer un mot) l'absolu.

L'absolu est dans la tension entre lui et moi. S'il y avait un absolu qui fût comme une donnée, il n'y aurait pas entre lui et nous cette tension dont nous avons dit qu'elle lui est essentielle. Tension qui essaie de penser ce qui lui échappe : moi, l'absolu.

Exister, et à plus forte raison, exister absolument, c'est avoir conscience de ce fond rebelle à la conscience.

L'absolu est la tension, ce qui la fonde en moi, et ce qui lui résiste hors de moi, et le passage vers l'extérieur à l'aide de ce qu'il y a en nous de plus interne. Et en même temps, il est la destruction de ces distinctions.

Rapport de la critique de l'absolu avec la croyance en lui.

Notre pensée de l'absolu, ce serait l'affirmation qu'il ne faut pas chercher l'absolu dans la totalité ni dans l'éternité, mais dans le partiel et dans l'éphémère senti avec intensité.

Notre pensée de l'absolu est avant tout une critique, la critique des conceptions classiques de l'absolu.

Mais elle laisse subsister l'aspiration qui était l'origine de ces conceptions ; elle réside elle-même dans la tension entre cette critique et cette aspiration qui échappe à la critique, parce qu'elle est en deçà et au delà de toute critique et qu'elle nous rejoint à ce que Boehme appelait le *Grund*, à ce que Lawrence appelle *le Dieu sombre.*

La pensée de l'absolu, c'est la pensée de ce climat, de cet élément où je me réalise en me détruisant.

SUR L'ESPACE ET LE TEMPS

I

L'idée d'espace. Je voudrais d'abord dire quel paradoxe naît dès que l'on assemble les deux idées d'espace et d'idée (ou d'étude). L'espace, c'est ce dans quoi l'on est, cette densité présente dont nous sommes une partie. Mais les mots mêmes ici laissent échapper ce qu'ils veulent dire. Car il ne s'agit pas de partie ; il ne s'agit pas de dans. Dès que surgit à mon esprit l'idée d'espace, surgit la négation à laquelle parvient finalement la spéculation scientifique avec Whitehead, la négation de ce qu'on a entendu communément par espace. Et c'est ce que je dirais d'abord, comme pour débuter.

Mais ce début même présuppose un autre début ; ma dialectique est ici régressive, parce que négative. Cet espace que je nie, c'est l'espace qu'un Descartes, qu'un Kant ont posé ; l'espace nécessaire à la science d'autrefois, non pas l'espace vibrant de nos organes, l'espace palpitant des nuages, l'espace creusé par le baroque vénitien, qui fait partout partir des colonnes et des roues de lumière ; mais l'espace juxtaposition de points indifférenciés, l'espace qui n'est pas l'idée d'un en-dedans, mais l'idée de l'en-dehors.

Et remarquons toutefois que ces deux philosophes sont en

désaccord à propos de l'idée d'espace. Car tandis que Descartes n'y voit que des relations absolument transparentes pour la pure intelligence, Kant y perçoit du qualitatif, de l'hétérogénéité. On pourrait dire en un sens que Kant s'est beaucoup plus approché que les cartésiens de l'idée d'un espace qualitatif, telle que je la présentais au début, dans ce faux début qui me fait remonter vers un commencement plus vrai (peut-être).

Entre Descartes et Kant, il y a Leibniz dont la position mérite bien d'être signalée. Moins profond sur ce point que Kant, ou du moins je veux dire (modestement-immodestement) moins proche de ma propre pensée, il voit dans l'espace un ensemble de relations purement intellectuelles ; mais plus profond, moins chosiste, moins réaliste (moins réalisateur d'abstractions), il voit dans l'espace un ordre des relations. Ce n'est pas pour lui le cadre vide ; c'est quelque chose qui vient après, qui vient de la réflexion sur des qualités données primitivement. Il expulse de l'espace les qualités — et il a tort ; mais il a vu qu'il vient des qualités et est un ordre des qualités — et il a raison.

Que nous reste-t-il entre les mains ? L'espace négation de l'espace, de cet espace qui était nécessaire pour les mathématiques, pour l'action aussi ; ce qui nous reste, c'est l'espace comme en-dedans (que les mots sont maladroits), comme implication, entremêlement, opposé à l'espace comme en-dehors. C'est de ces deux idées d'espace qu'il va s'agir de voir les présuppositions et les conséquences.

Il est clair que la première suppose la seconde. On retrouverait la discussion entre les partisans de l'immanence et ceux de la transcendance ; l'immanence est la transcendance niée. Mais il devient clair peu de temps après que la transcendance suppose l'immanence niée.

Ce n'est pas étonnant. Notre esprit n'avance que par négation, n'écrit que par ratures et ne prononce que par dilemmes dont il accepte un des termes.

Et je retrouve toujours cette vieille pensée par laquelle je rencontre la théologie négative, une théologie négative sans Dieu, une ontologie négative, — à savoir que les négations disent une plénitude de réalité située au delà de toutes les négations. La conscience choisit, discerne, sécerne des aspects inséparés.

Nous voilà déjà au but. Voilà déjà que j'ai tout dit. Y a-t-il un autre moyen pour aller plus avant ou pour aller ailleurs, pour échapper à cette marche de l'esprit, toujours la même et que je voudrais bien varier ou éviter ? Quelle est la genèse de l'espace lui-même ? Peu de philosophes ont entrepris de répondre à cette difficile question. Elle évoque dans mon esprit deux noms : Plotin et Bœhme, et parmi les modernes nul n'a abordé le problème avec tant d'audace que le successeur authentique de Plotin qu'est Bergson.

L'espace comme en-dehors serait-il né d'une sorte de besoin de séparation qui est dans l'être, de diaspora essentielle qui, déjà visible dans le domaine des intelligibles, s'accentue à mesure qu'on va vers le sensible (Cf. la belle comparaison de Bergson, à la fin de *l'Évolution Créatrice*, — l'espace comparé avec le zéro qui n'étant rien, multiplie cependant les nombres ; belle vision de l'union, chez les anciens, entre l'idée de vide et l'idée de multiplicité ; analogie entre Platon et son contemporain Démocrite.) C'est une idée semblable qu'on peut attribuer, sans trop d'invraisemblance, à Bœhme, si on l'interprète un peu : l'espace serait fils de la colère de Dieu.

Entre Plotin et Bœhme que de différences ! Car l'espace de

Plotin, parent de celui de Platon est, malgré tout, sur le chemin qui mène à l'espace de la science cartésienne dont il établit la genèse ; tandis que l'espace de Bœhme, tel du moins que je me le figure, est bien plus parent de celui de Whitehead, de celui de cette science anticartésienne ; il est tout sillonné, barré de traînées qualitatives profondes, sulfureuses, douloureuses.

Mais il faut bien que je me rende compte que dans cette seconde (et si brève, et si insuffisante) partie de mon étude, je reste dans la région du mythe. Et il ne faut pas supprimer le mythe ; c'est une des grandes leçons de la philosophie, de l'histoire de la philosophie et de Platon. Il le faut d'autant moins que tout ce qui n'est pas qualifié mythe est encore parole, est encore mythe. *Fabula narratur.* Et ceci m'amènerait à m'interroger sur les rapports entre l'idée d'espace et l'idée de malheur de la conscience. Ne trouverait-on pas à l'origine de l'idée d'espace l'idée plus générale de séparation, et peut-être en même temps, de direction, de tendance vers ? Mais il faudrait bien prendre garde de ne pas verser ainsi dans le panpsychisme ou, pis encore, dans ce spiritualisme qui fait du monde le produit de « l'activité créatrice de l'esprit ». S'il y a une philosophie à laquelle mon esprit dise « non », c'est bien celle-là. Bien que, d'autre part, je sois tellement attiré par l'idéalisme magique d'un Novalis qui s'est développé sous l'influence d'une philosophie assez semblable. Faudrait-il donc dire qu'à la racine de l'idée d'espace il y a le fait que je ne vois pas réalisé tout ce vers quoi je tends, qu'il y a donc un *vers ?* L'insatisfaction personnelle est-elle à l'origine de l'idée d'espace ?

Je tendrais à le dire, ou plutôt à dire que c'est son symptôme. Symptôme très général. Le jugement en général est une insatisfaction semblable. Le rose est aussi en dehors de la rose. Et

c'est là ce que signifie en partie le mot : est. On retrouve la théorie du jugement de Bradley, et peut-être en même temps l'idée de ce dont l'affirmation d'un espace intelligible est la traduction. L'espace est affirmation de dualités, de pluralités.

Et cela fait revenir devant mon esprit le grand problème de l'intériorité et de l'extériorité des relations, tel que l'a formulé la philosophie anglaise du XIXe siècle.

Du coup je vois mieux la raison pour laquelle dès le début je voyais que je n'aboutirais pas. L'espace affirmation de l'extériorité des relations, est aussi affirmation de l'intériorité des relations.

L'idée de relation est inadéquate ; et l'espace m'est nécessaire, mais il est nécessaire qu'il se brise ; il est nécessaire que ma pensée échoue, suivant l'expression de Jaspers.

Du moins puis-je dire que, sans avoir fait trop d'effort, je me suis approché d'une vue qui unit profondément l'espace et mon existence : l'espace est mon immersion dans les choses, l'espace est mon émergence hors des choses ; l'espace est mon existence, en tant qu'elle est inhérence aux choses ; il est mon existence en tant qu'elle est distance par rapport aux choses, par rapport à moi-même.

Ainsi sur des béquilles avance ma philosophie,
Comme la sagesse de Dieu ;
Elle n'a pas tout le temps pour arriver,
Mais elle sait que là où elle s'assoira, elle sera aussi bien qu'ailleurs,
Voyant une route très longue devant elle et derrière elle.
Les yeux bandés,
Des cornes sur son front,
Et pleurant sur sa tombe au seuil de Chanaan.

Pleurant sur sa tombe. Je veux dire que ce pays d'au delà des relations, ce pays du centre fini qu'a si bien décrit Bradley, il est toujours détruit dès que j'en prends conscience. Il n'y a de conscience que malheureuse. Il n'y a de conscience qu'à une certaine distance d'elle-même. En ce sens je dirais que la conscience est espace.

Mais en ce sens aussi je dirais que la conscience étant négation de l'espace peut d'une certaine façon absente et comme pleurante (j'allais dire : pleurarde) réaliser son bonheur.

Il convient cependant de poser une question redoutable. La science a réussi grâce à l'idée quantitative de l'espace, grâce à l'idée de relations numériques, grâce à l'idée de vérité. Toutes ces idées, il ne s'agit pas de les nier. Là aussi, il faut maintenir le caractère problématique de la solution. La certitude, la science posent aussi un problème. Ces relations numériques sont la carcasse de la réalité peut-être ; mais la carcasse n'est pas la chair ; — elle est nécessaire à la chair. Il faut aussi tenir compte du fait que, de plus en plus, la science voit que la carcasse sans la chair n'est même pas la carcasse. Tenir compte du fait que, si nous étions tout entiers carcasse, toute la réalité serait pour nous carcasse. (C'est ainsi que je traduis la formule : si nous étions tout entiers esprit, toute la réalité serait esprit.) Tenir compte aussi de la question d'échelle ; à une certaine échelle, nous saisissons des régularités ; un peu au-dessus, un peu au-dessous, beaucoup moins. Et pourtant, le réel est à tous les degrés de l'échelle.

Et même il est peut-être davantage là où les choses s'assemblent en choses, se conglobent en boules, que là où elles se décomposent en juxtaposition pure.

N'est-ce pas ce dont « la science » prend enfin conscience ?

Les uns, qui tiennent beaucoup à l'idée de déterminisme, sont amenés, par leur préjugé même, à mettre en doute d'une façon profonde et hardie l'idée d'individualité (dans le microscopique), les autres, voyant que les choses ne sont pas des points, ni les moments des instants, laissent tomber le déterminisme, du moins sous sa forme plane et unilinéaire.

A noter que tout un ensemble d'études et d'analyses serait nécessaire. Voir comment l'espace a été conçu de façon diverse par les Chinois (Granet), par les Grecs, par le gothique, par le baroque. Il est quelque chose qui doit être carré — ou percé, ajouré — ou gonflé, creusé. L'espace de Cézanne avec ses distances, ses iridescences sans irisations, ses passages, je veux dire.

Il faudrait voir les diverses idées dont est faite l'idée d'espace, l'idée d'à-côté et d'en-dehors, l'idée de distance, l'idée d'orientation, l'idée d'enveloppement. Aucune de ces idées n'est forcément impliquée par l'autre.

On n'en a pas fini vite avec une idée...

Je ne puis m'empêcher de penser que ces réflexions marquent bien la décadence de la philosophie. C'est curieux comme l'idée de décadence a plus de prise sur moi que l'idée de progrès. « Le paradis est en arrière. » (J'ai toujours peur d'avoir perdu quelque idée que je ne pourrai retrouver. « Je vais de moins en moins bien .») (Mais ce n'est plus tout à fait exact — ni pour moi, ni pour le monde. Il va si mal que je commence à croire au progrès.)

C'est ici que le marxiste et le thomiste et le criticiste auront également beau jeu. Ils m'appelleront petit bourgeois, incroyant, réaliste. Ils parleront de philosophie ou de poésie du désespoir, alors que c'est tout le contraire.

Je refuse leur interprétation, ou plutôt, je l'accepte. L'état de l'homme est un état divisé, problématique. En cette fin de civilisation, nous sommes bien plus près que jamais de l'essence de l'homme (que sous la domination du catholicisme, ou celle de Staline, ou celle de la pensée antique). C'est l'homme qui apparaît, pur-impur, rattaché à la terre, aux influences mystérieuses, malheureux, heureux dans son malheur, joyeux dans son ennui, la triste, la grandiose bête, toute petite.

Voir les choses, les unes en dehors des autres, voir les choses les unes dans les autres — ce sont là deux modes de la contemplation de l'univers. Le premier est lié à l'objectivité, le second à la subjectivité. Subjectivité, totalité, intériorité — objectivité, partialité, extériorité !

On peut se demander si l'idée d'espace ne viendra pas s'identifier avec une idée plus générale qu'elle, qui serait l'idée d'altérité. Mais on peut se demander d'autre part si d'une façon ou d'une autre l'idée d'altérité, au moins au sens fort du terme, ne suppose pas l'idée d'espace. On rencontrerait ici à nouveau le problème de l'intériorité des relations et aussi le principe des indiscernables.

C'est au moment où l'idée d'*alterum* vient se transformer en l'idée de *juxta* que naîtrait l'idée d'espace, — si elle n'est pas comprise déjà dans l'idée d'*alterum*.

De là, on serait amené à jeter un coup d'œil sur les relations entre l'idée d'espace et celles de cause et de substance, à voir comment la spatialité est nécessaire à toutes nos idées essentielles, — mais à ajouter que ce n'est pas forcément une spatialité tout intellectuelle, mais cette spatialité primitive, irréductible, sur laquelle Kant a si profondément attiré l'attention et qui, une fois que l'attention est attirée sur elle, fait dépasser le

kantisme, sa théorie de la séparation de la forme et de la matière, de l'entendement et de l'intuition.

*

Peut-être le mieux serait-il de refuser de poser le problème du temps. Il n'y a que des problèmes des temps.

Le temps est bien, comme l'espace d'ailleurs, une de ces idées générales abstraites que Berkeley a combattues avec tant de raison.

Il y a le temps comme avant et après ; il y a le temps comme « en même temps que ».

Le temps pourrait être défini comme le fait que tout ne se passe pas en même temps, si cette affirmation ne paraissait, d'une part, supposer la définition du temps, et, d'autre part, exclure le « en même temps ».

Il est aussi une façon de nous arranger avec le principe de contradiction.

Tout n'est pas fini en ce moment ; je puis jeter des regards en avant et en arrière, par delà le moment et dans le moment même, discernant l'avant et l'arrière.

Donc, pluralité des temps, et caractère non-fini du temps, que ce soit le temps des choses ou celui de la pensée. Problème : le temps dérive-t-il de la dialectique, ou la dialectique dérive-t-elle du temps ? En réalité, la dialectique suppose le temps et le temps se fait sentir par une sorte de dialectique.

De cette idée de la pluralité des temps, nous pouvons passer à l'idée du temps non plus comme idée, mais comme sentiment. Derrière le « déjà » et le « pas encore », nous trouverons le souvenir et l'attente, et derrière le souvenir et l'attente, le remords

et le regret, le désir et la crainte. Nous atteignons ce qu'on peut appeler le fond existentiel du temps.

De sorte que ce qui peut être touché d'un côté par la dialectique de la pensée, peut être touché aussi, d'autre part, à l'aide de l'observation du sentiment.

Au fond du temps ne trouverions-nous pas alors, présupposées (à plus ou moins juste titre), l'idée de vrai et de faux d'un côté, l'idée de bien et de mal de l'autre ?

Mon empirisme qui se veut radical, comme celui de James, ne refuserait pas pareilles conséquences ou, mieux, pareilles présuppositions. Quitte à se demander si plus tard il ne s'agira pas de les détruire. (Plus tard, avec le temps.)

Je trouve que ce vers exprime une de mes idées de façon assez satisfaisante, et assez insatisfaisante : « nous sommes dans le temps comme un poisson dans l'eau .»

Mais le poisson n'est pas de l'eau ; en un sens, nous ne sommes pas du temps.

J'ai parlé de la parenté, peut-être de l'identité de la dialectique et du temps. Mais il y a quelque chose, il y a même bien des choses qui sont au delà de la dialectique et du temps ; le moindre de nos jugements, en un sens, s'élève au-dessus du temps ; bien plus, la moindre de nos perceptions. Il y a là une multitude de petites éternités pensées, vécues, dans certains morceaux — faut-il dire privilégiés — du temps. En un sens, ce sont des condensations de durée (cf. la théorie bergsonienne).

Il y a d'ailleurs de pauvres éternités, comme celles de l'école de Brentano, d'ailleurs si intéressante, de ces « réistes » qui insistent sur la région des faits passés, sur le « il est vrai que » — et il y a de riches éternités — ou plutôt, il y a

des éternités mortes ou mourantes et des éternités vivantes.

La théorie de la discontinuité du temps s'est trouvée liée souvent à une théorie (explicitée par Russell) de l'extériorité des relations, et à une théorie du possible. Or il y aurait lieu d'étudier la valeur de ces présuppositions. Cette idée de la discontinuité du temps, elle se retrouve aujourd'hui dans certaines formes de la théorie des quanta et dans les conceptions de Whitehead. Whitehead, comme James, conçoit un temps à la fois compact et discontinu.

Chez Descartes, l'idée de la discontinuité du temps mène, grâce à l'idée d'instant, à une certaine conception de l'éternité, ou plutôt elle suppose cette conception de l'éternité.

Aujourd'hui, je me rends compte que cette idée d'instant n'est qu'un *ersatz* de l'idée d'éternité, un fantôme.

Peut-être, cependant, atteignons-nous l'instant, dans certains moments d'inconscience. Dès que nous le pensons, il n'existe plus.

Et l'instant que je pense est déjà loin de moi.

SUR DESCARTES

Pour étudier plus facilement la nature de l'idée chez Descartes, on peut distinguer son rapport à l'esprit et son rapport à l'objet.

Son rapport à l'esprit fournit ce que Descartes appelle la réalité formelle de l'idée (et c'est la même chose qu'il entend, au moins dans un texte, par la matière de l'idée).

Son rapport à l'objet est compris par Descartes de deux façons assez différentes : parfois l'objet même, en tant qu'il est dans l'esprit, est conçu par Descartes comme étant la réalité objective de l'idée. Parfois cette réalité objective est conçue comme étant la représentation, l'image de l'objet. La première théorie donne naissance à la conception d'Arnauld, à celle de Berkeley. La deuxième est celle de Malebranche.

D'un côté l'idée de l'objet est l'objet lui-même (et c'est l'affirmation de James, de Bergson, des empirio-criticistes, des néo-réalistes). D'un autre côté l'idée est séparée de l'objet (idée de l'intentionnalité dans la phénoménologie ; les réalistes critiques d'Amérique).

Il n'est pas facile de sacrifier une de ces conceptions à l'autre : telle est l'antinomie du réalisme.

Mais antinomie ne veut pas dire fausseté.

Et qu'il ait exprimé les deux conceptions fondamentales et

antinomiques du réalisme, c'est encore une des grandeurs de Descartes « père de l'idéalisme moderne ».

Je ne crois pas qu'il soit juste d'accuser Descartes, avec Maritain, d'avoir inventé une doctrine des idées-images.

L'idée du soleil, ce n'est pas le soleil visible ; c'est le soleil des astronomes, celui qui est tiré de la considération des idées innées. L'idée claire et distincte est l'idée innée.

Séparation et union de l'âme et du corps chez Descartes : on n'a pas assez dit que toutes deux se prouvent de la même façon. Par les facultés : l'intellection prouve la distinction ; la sensation et l'imagination, l'union. Et par la nature : l'âme est indivisible, et la matière divisible (cela prouve la distinction) ; l'âme est indivisible et le corps indivisible (cela permet l'union). Et toutes deux sont opérées par la puissance de Dieu ; car Dieu peut séparer ce qui est distinct ; et le même Dieu peut unir ce qui est distinct. Le Dieu qui sépare ce qui est distinct, c'est Dieu en tant que fondement et approfondissement de la clarté et de la distinction. Le Dieu qui unit ce qui est séparé, c'est Dieu en tant qu'il veut réaliser un homme complet, un être par soi, en unissant les substances en soi complètes que sont l'étendue et la pensée.

Et comme l'expérience donne des essences aussi bien que cette expérience intellectuelle qui est la vision des idées claires et distinctes, on ne peut pas dire que l'union soit prouvée d'une façon moins forte que la distinction. La preuve en est que l'expérience donne bien une substance : une troisième substance qui vient se superposer aux deux idées claires et distinctes de l'âme et de l'étendue.

En tant qu'il unit, Dieu crée une substance séparée.

Descartes est si fort en faveur des séparations que, même quand il représente une union, il insiste sur le fait que cette union est non pas une idée distincte sans doute, mais une idée distinguée de celles qui la composent.

Des trois sortes d'idées que distingue Descartes, ce sont celles qui sont innées en nous qui nous permettent de sortir de nous.

C'est qu'ici l'idée et le jugement ne sont presque plus séparés. Une idée innée est un jugement. « C'est presque la même chose de concevoir l'idée de Dieu et de concevoir qu'il existe. »

La tendance de Descartes est sans doute de réduire la cause efficiente à la cause formelle, *causa sive ratio*, de voir l'idée de cause comme pouvant s'appliquer aussi bien dans l'intemporel que dans le temporel (idée de la *causa sui*). C'est pourquoi il pourra appliquer le principe de causalité aux idées. En apparence Descartes cherche la cause de l'image ; en réalité, il cherche la raison de l'idée.

Mais il sait bien que la cause efficiente n'est pas tout à fait la cause formelle. Simplement elle peut être traitée comme cause formelle, de même que la cause formelle peut être traitée comme une cause efficiente *(causa sui)*.

De la rencontre de ces deux tendances : tendance à la fusion des notions, tendance à la séparation des notions, naissent certaines idées propres à Descartes : dans les *Regulae*, l'idée que les natures simples peuvent enfermer des relations, plus tard l'idée de la troisième substance, et aussi l'idée de la création continuée.

Descartes veut fondre passé, avenir et présent dans cet

instant où l'esprit sans raisonnement possédera la vérité, mais il veut aussi marquer une certaine distance entre les choses, les distendre ; cette distension, c'est l'espace qui fait que l'idée en nous n'est que comme une image des choses, et comme une marque de Dieu, et que la cause efficiente n'est jamais que comme une quasi-cause formelle.

POÉSIE ET MÉTAPHYSIQUE

Il me semble qu'il y a quelque chose de défendu, de sacrilège, à parler des rapports de la poésie et de la métaphysique [1]. Les idées que je pouvais avoir, quand j'essaie de les préciser, elles fuient, un peu à la façon de ces images de rêve que nous voudrions conserver ; plus nous tentons de les fixer, plus vite elles nous échappent.

En effet, la poésie, ainsi que l'a dit Schelling, est une union du conscient et de l'inconscient, du subjectif et de l'objectif. Comment rendre conscient ce qui implique tant d'éléments inconscients, et objectif ce qui implique tant d'éléments subjectifs ?

C'est surtout d'une certaine poésie que je parle, mais elle

[1] La tâche est facilitée par les études sur la poésie. L'abbé Brémond la rapproche de la mystique. D'autres ont approfondi ce sujet du côté des rapports poésie-métaphysique : Saurat, Rolland de Renéville, Claude-Louis Estève. Dans la même voie s'étaient engagés Raymond en examinant la poésie française contemporaine, et Béguin en considérant le romantisme allemand dans ses relations avec la métaphysique. Cf. aussi les livres et les articles de Maritain et de Corte, où la question est envisagée à l'aide de conceptions aristotéliciennes, sans que d'ailleurs, malgré la réalité du sens poétique et la valeur du sens humain que possède Maritain, ces conceptions lui permettent de dégager des idées nouvelles.

Je laisse de côté la poésie orientale, peut-être non la moins précieuse à considérer. Mais je crois que tout ce qu'elle nous dit se trouve dans la poésie de l'Occident, à des moments plus rares peut-être, mais non moins intenses.

nous permettra peut-être d'arriver à l'idée, à l'essence de la poésie. Puisse-t-il en rejaillir quelque clarté sur les rapports qu'entretiennent avec la métaphysique, même les poèmes des moins métaphysiciens des poètes.

Jusqu'à nos jours, on pouvait dire que la poésie et la métaphysique traitent les mêmes sujets, avec des techniques différentes. Mais et la poésie et la métaphysique tendent à se débarrasser de toute technique. Les quelques maîtres que nous aimerions suivre ne donnent pas à proprement parler d'enseignement. Un Rimbaud, même un Mallarmé pour la poésie, un Kierkegaard pour la théorie de l'existence n'enseignent pas quelque chose, mais nous apprennent à dégager de nous-mêmes des choses difficiles à exprimer. De sorte que très souvent nous pouvons avoir l'impression aujourd'hui que la poésie et la métaphysique sont dans une impasse.

A un certain moment, elles ont été très profondément unies. Les sophistes grecs s'appuyaient volontiers sur Homère et découvraient en lui l'idée d'une transformation perpétuelle des choses. Avant eux les premiers philosophes ont été très souvent des poètes. Nous avons sur Anaximandre ce témoignage de Théophraste : « Et les choses retournent à ce dont elles sont sorties, comme il est présent ; car elles se donnent réparation et paient la faute de leur injustice les unes aux autres, suivant le temps marqué .» Et Théophraste ajoute : « comme Anaximandre le dit en des termes quelque peu poétiques ».

Parménide a formulé en vers sa métaphysique, très austère. La voie de l'opinion ne mène à rien ; ceux qui se fient aux sens se fient à ce qui n'est pas. Il faut se confier uniquement aux choses qui sont connues par la voie de la science. Ainsi ce métaphysicien poète nous met en garde contre les univers poétiques

et ne nous permet d'ouvrir les yeux que devant l'éclat de la sphère éternelle de l'être. Tandis que le prosateur Héraclite a mis en valeur les éléments déraisonnables de l'univers, tout en insistant sur le logos, sur une raison qui les unit de façon mystérieuse.

Platon est l'héritier de ces deux philosophes. Il critique sévèrement les poètes, Homère et Hésiode. Pourtant c'est le platonisme qui a permis pendant de longs siècles la plupart des échappées des poètes vers la métaphysique.

Je voudrais voir ce que la poésie peut recéler de motifs métaphysiques, comment la poésie peut donner accès au monde métaphysique et comment le poète part de ces motifs métaphysiques pour constituer un système poétique [1].

Whitehead nous dit qu'il faut recourir sans cesse au témoignage des grands poètes. « Leur survivance est la preuve qu'ils expriment une profonde intuition de l'humanité pénétrant jusqu'à ce que le fait concret contient d'universel. » Il cite pour soutenir sa thèse deux exemples : Wordsworth et Shelley. C'est peut-être en effet avec le romantisme que nous voyons le mieux apparaître les rapports profonds entre la poésie et la métaphysique. On a dit que le romantisme est la naissance, la renaissance de l'étonnement ; il rend les choses étranges familières et les choses familières étranges [2]. C'est son essence que l'on découvre chez un poète comme Novalis quand il place sans cesse son héros devant des choses qu'il lui semble connaître depuis toujours, et qui sont en même temps, par un singulier paradoxe,

[1] Cela ne va pas sans quelque danger puisque je risque de transformer en concept ce qui est essentiellement non-conceptuel.

[2] Shelley et, de nos jours Bergson, ont défini l'art comme la puissance de soulever le voile que l'habitude tisse entre nous et les choses.

par une antinomie essentielle, des choses qu'il sait n'avoir jamais vues. Un nouveau absolu, qui est en même temps très ancien, un élément radicalement étranger qui est en même temps intimement nôtre, voilà ce que la magie de Novalis peut apporter devant Henri d'Ofterdingen, comme devant les disciples à Saïs et devant nous.

Si nous prenons le problème du souvenir et du temps, et lisons le *Souvenir* de Musset, la *Tristesse d'Olympio*, et le *Lac*, nous y trouvons cette idée du caractère sacré du souvenir que l'on conserve en soi, et chez Musset cette idée (exposée d'une autre façon dans l'*Adonaïs* de Shelley) que tout être et tout événement a sa répercussion dans la Nature, est conservé en son sein, alors même qu'il n'existe plus en nous. Mais les idées de Nature et de Souvenir ne sont pas approfondies ici [1].

Il n'en est pas de même chez Wordsworth et Shelley, tous deux pénétrés de tradition platonicienne. Wordsworth nous fait sentir la Nature dans son immobilité et Shelley dans son incessante mobilité. C'est l'idée de « l'endurance », pour prendre ce mot de Whitehead, de la durée, d'une durée immobile et morne, mais aussi parfois nourrissante et consolatrice, qui naît en nous à la lecture de Wordsworth. Tandis que Shelley nous montre la Nature en mouvement et dans l'interpénétration réciproque de ses formes. « Il y a chez lui un sentiment de la Nature comme manifestation des unités préhensives unies l'une à l'autre ; chacune est pleine de la présence modale des autres [2]. » Voilà

[1] Il y aurait lieu de mentionner l'opposition de Leconte de Lisle : « Qu'est-ce que tout cela qui n'est pas éternel ? » et de Vigny : « Aimez ce que jamais on ne verra deux fois. » Les pensées de ces deux poètes se trouvent dans une certaine mesure conciliées par celle de Novalis ou celle de l'éternel retour chez Nietzsche.

[2] Whitehead.

une intuition poétique (dérivée elle-même dans une certaine mesure d'intuitions philosophiques), traduite dans le langage un peu barbare d'une philosophie contemporaine.

Si la nature est ainsi approfondie par Wordsworth et Shelley, le temps nous paraît également l'être par Novalis et Hölderlin. Ces sentiments du toujours nouveau et du toujours ancien qui se mêlent en Novalis, relèvent d'un platonisme affectif ; il nous fait aller vers un instant qui est en même temps l'éternité. Ce qu'ont noté ces poètes, c'est ce qu'ont aperçu à leur tour un Baudelaire et un Mallarmé. N'est-ce pas chez Baudelaire un écho du platonisme que la théorie des correspondances, du symbole, que cette vision de nous-mêmes comme « miroirs obscurcis et plaintifs ? » Platonisme également présent, encore plus aigu peut-être chez Mallarmé, où l'idée apparaît à la fois comme la « gloire du long désir » et comme l'être « lui-même enfin ».

Cette idée de l'instant, nous aurions pu la découvrir chez Blake. Il essaie de nous montrer l'éternité et sa présence à chaque instant de notre vie [1]. Le poète aura pour fonction de consacrer ce moment, de faire d'un moment passager, quelque chose qui reste et qui est consacré par le fait même qu'il est voulu, de même que le héros nietzschéen veut s'affirmer par la conception de l'éternel retour.

Par cette consécration du temps, cet approfondissement de l'instant, et aussi par le fait que la poésie remplit d'une façon diverse le temps (d'un vol magique comme dans Shelley, ou d'une course haletante comme souvent dans Swinburne), la poésie apparaît comme une manipulation du temps.

[1] N'est-ce pas l'analogie de la répétition kierkegaardienne ?

Au sujet de l'espace, je me référerai encore à Blake :

And on its verge the Sun rises and sets, the Clouds bow
To meet the flat Earth and the Sea in such an order'd Space.
The Starry Heavens reach no further, but here bend and set
On all sides, and the two Poles turn on their valves of gold ;
And if he moves his dwelling-place, his heavens also move
Where'er he goes, and all his neighbourhood bewail his loss.
Such are the Spaces called Earth and such its dimension.
As to that false appearance, which appears to the reasoner,
As of a Globe rolling thro' Voidness, it is a delusion of Ulro.
The Microscope knows not of this, nor the Telescope : they alter
The ratio of the Spectator's Organs, but leave Objects untouch'd
For every Space larger than a red Globule of Man's blood
Is visionary, and is created by the Hammer of Los.

(*Milton*, 31, 8-24.)

Et à son bord le soleil monte et descend, les nuages se courbent
pour rencontrer la terre plate et la mer dans un tel espace ordonné.
Les cieux étoilés n'atteignent pas plus loin, mais ici se penchent et se [couchent
de tous côtés, et les deux pôles tournent sur leurs deux valves d'or ;
Et s'il déplace sa demeure, ses cieux aussi se déplacent
Partout où il va, et tout son voisinage pleure sa perte.
Tels sont les espaces appelés terre et telle est sa dimension.
Quant à cette fausse apparence, qui apparaît au raisonneur,
comme d'un globe roulant à travers le vide, c'est une illusion d'Ulro.
Cet espace-ci le microscope ne le connaît pas, ni le télescope : ils changent
les proportions des organes du spectateur, mais laissent intacts les objets.
Car tout espace plus grand qu'un globule rouge du sang de l'homme
est visionnaire et est créé par le marteau de Los.

L'espace est le fils du temps, l'unité qui mesure le changement, et il est limité. Le vrai espace n'est pas celui que considère la science, mais l'espace senti par nous ; et son véritable rythme,

son véritable principe, sont dans sa plus petite parcelle, de même que le principe du temps était dans sa plus petite parcelle : l'instant.

On trouverait dans Blake une conception que l'on pourrait appeler concrète de l'espace et du temps. Dans la poésie contemporaine on la rapprocherait de celle de Claudel, qui, dans son *Art Poétique*, a ébauché sa propre philosophie. Il a exposé ce qui est pour lui la causalité, pression des choses les unes sur les autres. Il nous a dit ce qu'est la connaissance : quelque chose d'élémentaire, dont la connaissance humaine n'est que l'efflorescence dernière. « Le bleu connaît la couleur d'orange, vraiment la main son ombre sur le mur. » La connaissance est une com-présence, comme le dit Alexander, d'abord juxtaposition du sujet et de l'objet, et puisque nous voici devant l'idée de connaissance, quittant la poésie romantique mais non la poésie de l'étonnement, je renvoie au poème de Traherne :

My naked simple Life was I.
That Act so strongly shin'd,
Upon the Earth, the Sea, the Sky,
It was the Substance of the Mind.
The Sense its self was I.
I felt no Dross nor Matter in my Soul,
No Brims nor Borders, such as in a Bowl
We see : My Essence was *Capacity*.
.. ..
This made me present evermore
With whatsoere I saw.
.. ..
There was my Sight, my Life, my Sense,
My Substance, ev'n my Mind.
My Spirit shin'd
Ev'n there, not by a *transeunt* Influence.

The Act was immanent, yet *there,*
The Thing remote, yet felt ev'n *here.*
O Joy ! O Wonder and Delight !
O sacred Mystery !

J'étais ma vie toute simple, toute nue.
Cet acte si fortement brillait,
Sur la terre, la mer, le ciel,
Qu'il était la substance de l'esprit.
J'étais le sens lui-même.
Je ne sentais ni impureté ni matière dans mon âme,
Ni bords ni limites comme nous en voyons
Dans un vase ; mon essence était : Capacité.

.. ..

Ceci m'a rendu co-présent toujours
Avec tout ce que j'ai pu voir.

.. ..

C'était là-bas qu'était ma vue, ma vie, mon sens,
ma substance, mon âme elle-même.
Mon esprit brillait
précisément là-bas, non par une influence transitive.
L'acte était immanent et pourtant là-bas,
La chose était éloignée et pourtant sentie précisément ici.
O Joie ! O miracle et délices !
O mystère sacré...
(*My Spirit,* Cf. Mesures, du 15-4-36.)

Que peuvent dire les poètes sur le non-connaissable [1] ? En 1796 Hegel dédie un poème à Hœlderlin :

Dank dir, du meine
Befreierin o Nacht !

.. ..

[1] Il faudrait aborder le trop vaste sujet du lien de l'amour et de la métaphysique tel qu'il est par exemple suggéré dans l'*Epipsychidion* de Shelley, ou dans le duo de *Tristan* de Wagner.

Der Sinn verliert sich in dem Anschaun,
was mein ich nannte schwindet,
ich gebe mich dem Unermesslichen dahin.
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
ihm graut vor dem Unendlichen, und staunend fasst
er dieses Anschauns Tiefe nicht.

.. ..

Dem Sohn der Weihe war der hohen Lehren Fülle
des unaussprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig,
als dass er trockne Zeichen ihrer würdigte.
Schon der Gedanke fasst die Seele nicht,
die ausser Zeit und Raum in Ahndung der Unendlichkeit

versunken, sich vergisst, und wieder zum Bewusstsein nun
erwacht. Wer gar davon zu andern sprechen wollte,
spräch er mit Engelzungen, fühlt der Worte Armuth ;
ihm graut das Heilige so klein gedacht,
durch sie so klein gemacht zu haben, dass die Red' ihm Sünde deucht,
und dass er bebend sich den Mund verschliesst.
Was der Geweihte sich so selbst verbot, verbot ein weises
Gesetz den ärmern Geistern ; das nicht kund zu tun,
was er in heil'ger Nacht geseh'n, gehört, gefühlt...

Merci à toi, ma
libératrice, ô Nuit !

.. ..

Le sens se perd dans la vision,
ce que je nommais mien s'évanouit.
Je me livre à l'incommensurable.
Je suis en lui, suis tout, ne suis que lui.
La pensée qui revient s'efface.
Elle est terrifiée devant l'infini, et stupéfaite
ne saisit pas la profondeur de cette vision.

.. ..

Au fils de la consécration la plénitude des hautes doctrines
et la profondeur de l'inexprimable sentiment était bien trop sacrée

pour qu'il jugeât digne d'elle la sécheresse des signes.
Déjà la pensée n'arrive pas à saisir l'âme,
qui hors de l'espace et du temps plongée dans le pressentiment
de l'éternité, s'oublie, et s'éveille de nouveau
à la conscience. Celui qui voudrait aux autres l'exprimer
même s'il parlait dans une langue d'anges sentirait la pauvreté des mots.
Il a horreur d'avoir pensé si petitement du sacré,
de l'avoir par les mots rendu si petit que parler lui semble un péché,
et que tremblant il s'interdit d'ouvrir la bouche.
Ce que l'homme élu s'est ainsi interdit à lui-même, une loi sage
l'a interdit aux pauvres esprits : défense de révéler
ce qu'ils ont vu, entendu, senti dans la nuit sacrée...

(*Eleusis*, à Hœlderlin. Août 1796.)

Dans cette poésie on voit s'affirmer le mysticisme panthéiste du jeune Hegel. On a pensé que Hegel n'aime pas cet infini par quoi sa pensée est terrifiée. N'empêche qu'il s'y plonge comme Hœlderlin et Novalis. Pour eux, tout ce qu'ils pensent se rattache à l'impensable, comme tout ce qui est visible à l'invisible, et tout ce que l'on entend à ce que l'on ne peut entendre[1].

La jonction de la poésie et de la métaphysique se fait d'une part par en bas, d'autre part par en haut. S'il y a une base de la métaphysique, une hypophysique, ce qu'un Nietzsche, un Whitman, un Lawrence, un Bœhme, un Schelling ont voulu dégager, s'il y a une torpeur énorme au fond de la nature et

[1] On a opposé le mystique au poète. On a préféré le mystique. Il y a peut-être là une injustice. Le poète parle et le mystique se tait, nous dit-on. Mais combien de mystiques ont parlé, longuement parlé, redisant ce que d'autres mystiques avaient dit avant eux. Et combien de poètes ont eu conscience que le moment le plus précieux de leur poème c'est celui où il tombe dans le silence, c'est le son qui s'éteint peu à peu, puis sa forme vide évanouie, dont le souvenir rend encore par instants le silence, plus sacré que le poème, mélodieux grâce au poème, avant d'être le silence absolu. Il y a une dialectique complexe du poème, un dialogue du dialogue avec le silence qui l'engloutit et le fait renaître.

parfois au fond de nous, c'est là qu'on pourrait trouver une jonction entre poésie et métaphysique. Et d'autre part, s'il y a un point vers lequel tend la métaphysique comme l'ogive vers son sommet, c'est là aussi qu'on pourrait trouver ce lien, car ce dont le philosophe sent alors la puissance ne peut être indiqué que par autre chose que le discours, et cet « autre chose » peut être la poésie. Il y aurait donc un bloc de réel et des instants aigus, il y aurait la base et le sommet de la pyramide, et c'est par cette base immense et par ce sommet aigu que se ferait la communication entre l'un et l'autre des domaines que nous étudions.

Si nous reprenons les hypothèses que Platon examine dans le Parménide, d'abord que l'un n'est que lui et s'évanouit pour devenir une sorte de non-être, ensuite que l'un est tout, nous pourrons trouver dans les *Illuminations* et la *Saison en Enfer* l'équivalent de ce chaos de la deuxième hypothèse et l'équivalent de cette théologie négative de la première. Le poète est celui qui a conscience de tout ce désordre de l'être et de cette pureté du non-être dont Valéry a parlé.

Mais entre ces deux domaines par lesquels pourraient peut-être s'unir la poésie et la métaphysique, il y a un grand nombre de régions de l'âme où pourrait également s'opérer cette jonction. L'âme humaine connaît beaucoup de pays, qui sont ses pays. Cette idée des régions par lesquelles passe l'âme, passe le moi, est exposée par Blake. C'est la théorie des *états*. Le moi n'a rien de réel ; ce sont les états qu'il traverse qui sont réels [1].

[1] On pourrait trouver chez Nietzsche un équivalent plastique de cette théorie dans la description de paysages héroïques, idylliques, héroïques-idylliques. Peut-être même pourrait-on dire que la tragédie, l'idylle, l'élégie et tous les grands genres classiques ne sont que des tentatives pour traduire les différents états de l'âme dans des genres bien définis qui leur correspondent.

La poésie nous fait saisir sous l'aspect le plus universel ce qui est le plus subjectif. Nous pouvons nous demander si ce que nous trouvons au fond de la poésie ce ne sont pas les grands genres de l'être que la réflexion de Platon a dégagés. Thibaudet montre que quand Valéry essaie de se connaître il ne voit que du non-être (et on pourrait ajouter des « possibles »), et que quand il crée, il voit devant lui se former l'être. Il y a chez lui un nihilisme de la connaissance et un positivisme de la création. Si alors nous embrassons tout le mouvement de la pensée philosophique qui va de Parménide à Mallarmé et à Valéry, nous verrons que ce non-être et ces possibles que Parménide avait exclus, c'est au contraire en un sens ce sur quoi Mallarmé et Valéry portent leurs regards. Le néant, ce qui n'est absolument pas, la blancheur de la page et l'obscurité de la nuit d'*Igitur*, le hasard qu'on ne peut abolir, ce sont quelques-uns des motifs dominants de la poésie mallarméenne. Le possible qui était exclu du poème de Parménide a trouvé place dans l'univers de Valéry. De sorte que nous trouvons une réflexion sur l'être et le non-être, aussi bien chez les poètes métaphysiciens que sont Mallarmé et Valéry que chez ce métaphysicien poète qu'est Parménide. Mais les poètes arrivent à des conclusions tout à fait différentes de celles du philosophe. On conçoit d'ailleurs la possibilité d'une poésie de l'être. Celle de Claudel, celle de Whitman, nous en donnerait peut-être l'idée.

L'idée du Même, c'est celle qui explique le sentiment de l'Unité, et comment exagérer son rôle dans la poésie puisqu'elle est présente dans l'amour de la nature, dans l'amour de l'autre moi, dans l'amour de Dieu et nous la trouvons au fond de ce culte de la Nuit sur lequel Rolland de Renéville écrit un des principaux chapitres de son livre. Novalis, Nerval, Wagner,

Beaudelaire ont célébré l'Unité sous les obscures espèces de la Nuit.

On pourrait montrer l'importance de l'idée de l'Autre à la fois en tant qu'appel vers autrui, vers une présence sentie, et comme affirmation de choses et d'êtres que nous ne pouvons pas rejoindre. De sorte qu'il y aurait lieu de distinguer profondément l'altérité qui nous appelle, vers laquelle nous prions (qu'elle soit une personne humaine ou dieu) et l'altérité à laquelle nous nous heurtons (qu'elle soit l'objet d'une ontologie négative, le dieu d'une théologie négative, ou un autre moi cruel et fermé). Si maintenant nous considérons, non plus le Même et l'Autre en tant qu'isolés mais en tant qu'unis, le jeu du Même et de l'Autre et l'influence du Même sur l'Autre, ne trouvons-nous pas l'idée platonicienne de participation, et tous ses dérivés : correspondance, symbole, image, reflets, analogies, amour platonique ? N'est-ce pas parce que Platon a mis la main sur ce mécanisme du Même dans l'Autre qu'il est à l'origine de ce platonisme poétique ?

Nous pourrons, après les genres du même et de l'autre, citer les deux derniers qui complètent pour Platon dans le *Sophiste*, la hiérarchie des grands genres : le mouvement et le repos dont nous avons parlé à propos de Wordsworth et de Shelley.

Comment se lient tous les genres pour le poète, et comment les choses se lient-elles et s'opposent-elles ? Il y aura un jeu d'analogies et d'antithèses. Les analogies ce sont les « correspondances » de Baudelaire. Les antithèses, Blake les décrit : « Les contraires sont des positifs, la négation n'est pas un contraire. Les deux contraires sont positifs l'un comme l'autre. » Et ces analogies et ces antithèses viendront peut-être se fondre

à nos yeux si nous nous rappelons les expériences mystiques d'un Novalis ou d'un Nerval, l'*Ode du Mariage des Saisons* chez Novalis, la fusion de la Vierge et de Cybèle chez Nerval, ou du Christ et de Dionysos chez Hœlderlin, l'éternel retour quand « la treizième revient », chez Nerval, ou quand sonne le grand midi chez Nietzsche.

Le danger qu'il y a à chercher ces accords entre métaphysiciens et poètes c'est que les thèmes de la poésie apparaîtraient alors comme conceptuels. On aurait tort de considérer ces thèmes indépendamment de la façon dont ils sont incorporés dans les œuvres.

A ce propos il serait curieux d'étudier les rapports d'un poète comme Hœlderlin et d'un philosophe comme Hegel. On pourrait soutenir qu'ils sont partis d'expériences presque identiques. Mais ce qui est devenu la grande philosophie de Hegel est devenu, transformé par un autre tempérament, la grande poésie de Hœlderlin. Ne disons donc ni que le poète est un métaphysicien manqué, ni que le métaphysicien est un poète manqué, ni que l'idéalisme est une philosophie de poète, ni que le romantisme allemand est une poésie de philosophe. Il est très douteux d'ailleurs qu'on puisse aller plus loin vers la région métaphysique par la poésie que par un autre moyen d'expression, tel le dessin, la couleur ou le son de la musique, car la métaphysique n'est finalement plus rien de conceptuel ; et quelques traits de Rembrandt, une couleur du Gréco n'éveillent pas des pensées moins spirituellement métaphysiques que tel poème de Vigny ou de Coventry Patmore. Le repos est mieux saisi dans son essence, dans une essence encore plus reposée, par Cézanne que par Wordsworth ; et le mouvement

dans son essence tourbillonnaire plus encore par Van Gogh que par Shelley [1].

La façon dont le poète incarne son idée est quelque chose de différent d'un système philosophique. Hœlderlin essayant de déterminer cet indéterminable qu'il a devant les yeux quand il compose un poème a écrit dans une lettre : « L'orage en tant que puissance et que figure, la lumière, sa façon de venir et de partir, et la rencontre en un lieu de divers caractères de la nature, de sorte que tous les lieux de la terre sont réunis autour d'un seul lieu, et la lumière philosophique autour de ma fenêtre, voilà aujourd'hui ce qui fait ma joie. »

C'est donc un instant qui va être pour le poète l'essence de sa réflexion baignée d'une lumière pourtant philosophique.

Un peu plus tard, Hœlderlin écrivait :

Dans l'aimable bleu fleurit avec son
Toit de métal le clocher. Autour de lui
Passe le cri des alouettes, autour de lui
Se courbe le bleu le plus émouvant. Le soleil
Monte très haut au-dessus et colore le zinc
Mais dans le vent là-haut doucement
Crie la girouette.

Rien dans ce poème de métaphysique à proprement parler. Mais l'émotion qu'il nous donne, le fait que cet instant a été séparé de tous les autres, et vécu intensément, à la fois si familier et si étrange, nous laisse deviner le visage

[1] On pourrait dire, reprenant l'idée de Platon, que le poète est à quatre distances de la réalité, tandis que le peintre ou le sculpteur n'en sont qu'à trois. Peut-être pourtant cette distance à laquelle il se trouve du réel lui permet d'approcher mieux, d'une façon plus intelligible du moins, de son essence.

voilé de ce que Hœlderlin appelle la lumière philosophique[1].

Le même Hœlderlin dit : « Nous sommes un signe qui n'a pas de sens », et c'est bien ce sens de l'absence de sens que nous apporte son poème, avec le sentiment que nous sommes ici sans savoir pourquoi, mais que d'une certaine façon cet instant est consacré par le fait même que nous le vivons.

« Dans certains états de l'âme presque surnaturels, écrit Baudelaire, la profondeur de la vie se révèle tout entière dans le spectacle, si ordinaire qu'il soit, qu'on a sous les yeux. Il en devient le symbole ». C'est dans ce sens que tout grand poème est susceptible de signification métaphysique, même s'il ne contient pas de métaphysique. L'Ode *to a Grecian Urn* de Keats, *Sur une Stèle antique* de Hugo, même tel poème de Chénier, telle tragédie de Racine, où la mer des passions est contenue dans le jeu des rimes et dans l'unité du jour et du lieu, tel drame de Shakespeare, tel *Dinggedicht* de Rilke, suscitent des mondes de pensée métaphysiques, éveillent en leur foyer virtuel un éclat aveuglant de pensées non pensées et presque de formules non formulables [2].

La description même de ce qui nous est donné dans la réalité peut recouvrir une signification philosophique.

[1] Toute passion est un charme, dit Novalis. C'est la passion d'Orphée qui est à l'origine de l'ordre même de sa construction. Et sa douleur.

[2] Blake écrit :

Quelques fils de Los entourent les passions de porches de fer et [d'argent,
Créant forme et beauté autour des sombres régions de la douleur.
Donnant à un néant impalpable un nom et un séjour
Délicieux, avec des bornes toutes proches de l'infini, faisant reculer [l'indéfini,
Dans de très saintes formes de pensée — tel est le pouvoir de l'Inspi- [ration —
Sans arrêt, ils travaillent avec beaucoup de larmes et d'afflictions,
Créant la belle maison pour celui qui souffre si fort.

La poésie sera union des contradictoires, car ce qui ne peut être imaginé sera présenté sous forme d'images, qui, souvent, comme l'eût montré Bergson, se suivront pour se détruire, donnant enfin l'idée de ce qui n'est plus image. Ce qui est pure qualité sera présenté sous forme de quantité. Les mots seront doués à la fois d'un « sens plus pur », et d'un sens plus impur, et de ces deux façons ils se distingueront de nos mots ordinaires.

C'est encore par cette union de choses qui se contredisent que le poète pourra non seulement nous faire aller vers l'au-delà, mais une fois que nous aurons aperçu cet au-delà nous faire revenir vers l'ici-bas, et joindre l'immanence à la transcendance. Ce que Heidegger a voulu signifier par cette « appartenance à la terre » dont il parle à propos de Hœlderlin.

Le poète nous fera sentir que le physique est métaphysique, et ce qui passe éternel [1]. Ici Novalis, Rimbaud, Whitman, Nietzsche s'accordent.

« L'Éternité, c'est la mer allée avec le soleil » dit Rimbaud. Elle est le Midi de la Joie, dit Nietzsche. Dans ces contradictoires dont nous voyons le jeu, dans cette union de la transcendance et de l'immanence nous découvrirons également l'explication du fait que le poète est à la fois sujet et objet, subjectif et objectif, conscient et inconscient, actif et passif, vivant les contradictoires dans une tension, dans une intensité qui est le lyrisme. Ne retrouvons-nous pas l'antique pensée d'Héraclite : « Il y a une harmonie des tensions opposées comme celle de la lyre. » La poésie moderne se distingue de la poésie antique par

[1] Le poète ne fait pas appel à la même région de nous-mêmes que le prosateur. Il agite un lac intérieur qui mystérieusement communique avec l'océan, dont les Grecs faisaient l'origine des choses. Ce n'est pas autre chose que Schelling tentait de définir : union du subjectif et de l'objectif. Il touche l'extrême subjectivité et par là nous joint au cosmos.

sa subjectivité, par cette subjectivité lyrique qui s'est développée à partir du romantisme. Sans doute y a-t-il là quelque chose d'essentiel à toute poésie. Si Lucrèce opérait avec les concepts les plus objectifs, en apparence, pour constituer son poème, c'est que sa passion s'était intensifiée au contact même de ces concepts et s'exprimait avec d'autant plus de personnalité que le monde devant lequel il se trouvait était un monde impersonnel destructeur d'une telle passion. La flamme consciente de sa perte imminente n'en brûlait que plus fort dans ce monde noir.

Le poète est conscient en quelque sorte de l'inconscient. « Rêver et tout ensemble ne pas rêver, être en état de veille absolue et cependant rêver. »

Et c'est Novalis encore qui nous permet de voir l'union de l'activité et de la passivité. Le poète, c'est celui à l'intérieur de qui on peut saisir quelque chose d'analogue à ce qu'on se figure être l'activité créatrice du monde ; c'est dans toute la force du mot le « poète », le faiseur, et c'est aussi celui qui peut écrire comme Novalis : « On ne fait pas, mais on fait qu'il se puisse faire [1]. »

De sorte que le poète ne saura plus si c'est lui qui parle ou un autre. Il ne sait pas non plus à qui il s'adresse, pour qui il écrit. Ce n'est pas pour un autre que lui, et ce n'est pas pour lui.

Qu'essaie-t-il de faire quand lui qui n'est pas lui s'adresse à un lui qui n'est pas lui ? Il essaie à la fois de se construire et de se détruire, de conserver ce moment et de se délivrer de ce mo-

[1] C'est sans doute une chose analogue que voulait faire entendre Baudelaire quand il écrivait : « De la vaporisation et de la centralisation du moi, tout est là. » De même Hugo dit dans un passage cité par Béguin : « C'est une question de savoir dans quelle mesure le chant appartient à la voix et la poésie au poète. »

ment en le détruisant. Il est « le veuf, l'inconsolé », mais aussi celui qui s'encourage à une audacieuse tentative. Il amène l'insconscient vers le conscient. Il se détruit lui-même, en même temps qu'il s'affirme lui-même par l'expression. Il est Orphée ressuscitant Eurydice, mais sous le masque de la Ménade qui le tue c'est encore lui, lui et sa poésie, que nous reconnaissons.

Manipulation du temps, la poésie est aussi manipulation de nous-même. Elle est notre prière et notre révolte. Elle est notre hasard que nous scellons du sceau de la nécessité. Elle est notre destin. Le Poète c'est Prométhée le Révolté, Orphée ramenant Eurydice inconsciente vers la lumière, Pygmalion insufflant son âme à Galathée. Et c'est aussi Ulysse revenant au pays de sa naissance, Empédocle qui s'unit aux forces déchaînées de la nature, les Ménades qui détruisent le poète lui-même. Il y a une lutte de la métaphysique contre la poésie, et de la poésie contre la métaphysique ; pourtant toujours elles restent liées, vivant de leurs morts réciproques, chacune naissant au moment où l'autre se détruit, mais vivant aussi de leurs vies réciproques. C'est quand au fond de nous la métaphysique est réduite au silence que soudain la poésie élève sa voix ; mais dans cette voix nous entendons l'écho des méditations du métaphysicien disparu.

Aujourd'hui quelle sera la destinée du poète ? Hœlderlin écrit :

> Mes amis, nous venons trop tard.
> A quoi bon des poètes au temps de la détresse ?
> Mais ils sont, sachez-le, comme les prêtres du dieu de la vigne
> Qui de pays en pays erraient dans la nuit sacrée.

Nous ne pouvons plus construire de grands poèmes méta-

physiques et peut-être est-il difficile de construire de nos jours de grands poèmes. Mieux vaut rester à notre place marquée par le destin de notre culture et par le nôtre, et faire ce que nous pouvons, *faire* si peu que ce soit. Au temps de la détresse convient, non peut-être une poésie de la détresse, mais une poésie qui naît d'elle pour la surmonter, après se l'être appropriée. Peut-être dans l'époque qui va venir les intuitions fondamentales dans tous les domaines seront plus vagues, plus massives, plus informes, tandis que les idées qui leur correspondront seront plus déliées et plus subtiles.

Ce que j'ai dit des rapports de la poésie et de la métaphysique évoque en moi le sentiment que tout a été fait par les poètes et que tout reste à faire pour qu'apparaisse la Vérité métaphysico-poétique [1]. Je citerai un poème fort court pour résumer ces rapports de la poésie et de la métaphysique. C'est la métaphysique qui parle et voici ce qu'elle dit :

Poésie, grande sœur,
Que ton chant prenne son essor,
Je t'écoute, et c'est moi qui parle.

Nous ne savons ce qu'est la métaphysique ni ce qu'est la poésie, mais le fond de la poésie sera toujours métaphysique, et il est fort possible que le fond de la métaphysique soit également toujours poésie.

[1] Toute grande poésie est surréalisme en même temps que réalisme. L'erreur du surréalisme proprement dit, ou plutôt ses erreurs, c'est d'avoir cru qu'on trouvait le surréel par des mots en liberté. C'est aussi de s'être cru surréalisme alors qu'il n'était que le postsurréalisme (le vrai s'étant produit avec Blake ou Rimbaud). Sa gloire permanente c'est d'avoir maintenu de la façon la plus violente cette essence de la poésie. Il faut, aujourd'hui surtout, ne pas oublier quel fut, quel reste encore son rôle malgré ses erreurs. Nous lui restons reconnaissants pour les vérités nonneuves qu'il a dites.

MAGIE ET ROMANTISME

NOTES SUR NOVALIS ET BLAKE

Aucun poète n'a songé avec plus d'intensité que Novalis à la magie, et à ses rapports avec l'art. Qu'il regarde la science de son temps et ses découvertes étonnantes dans le domaine de l'électricité, qu'il consulte les philosophes, Kant, et son idée des jugements synthétiques *a priori*, « véritablement magiques » nous dit-il, Fichte, et sa théorie de l'acte par lequel le moi se pose et pose le monde, surtout qu'il s'observe lui-même et cette organisation délicate par laquelle il perçoit les choses dans leur détail et dans leur infinité à la fois, tout le conduit à la conception d'une thaumaturgie universelle. Et c'est cela que fut son idéalisme magique, par lequel il dépasse Fichte en fichtéanisme, et le romantisme en romantisme. C'est l'idée d'un ennoblissement et d'un approfondissement des choses par notre seule façon de les voir en noblesse et en profondeur, c'est l'idée d'un art de découvrir *a priori*, de modifier le monde, de modifier nos organes, de guérir notre corps, de construire nos sensations, de modeler nos idées, de créer Dieu par notre prière et notre foi.

La magie est l'art d'user du monde à notre gré. Que sommes-nous ? Des points personnifiés et tout puissants. L'individu est un principe magique. Il possédera l'art de devenir omnipotent, de faire des miracles en même temps que de voir tout comme miracle.

Cet art est un fruit de la croyance. Le mysticisme est magie.

Ainsi vision, volonté, intelligence s'unissent. Toutes nos facultés sont fondues l'une dans l'autre, en cet acte qui est l'intuition intellectuelle, cette intuition que Kant avait niée, mais dont l'affirmation est l'essence de la pensée de ses successeurs. L'intuition intellectuelle, dit Novalis, est la clef de la vie.

Cette intuition est irréductible et incommensurable à la raison. Plus une chose est indépendante de la raison, plus elle peut devenir point de départ de détermination. Tel est le fondement de la magie.

Or dans cet art de la santé transcendantale, le poète a une place privilégiée. Il est vraiment le médecin transcendantal.

Il opère par des mots, en évoquant des objets, et ces mots et ces objets sont un charme, un enchantement.

Il opère par des mots. Tout mot employé par le poète est une incantation. Il ne s'en sert pas comme d'un signe, mais comme d'un ton. Il a une intuition magique des objets. Il est un enchanteur, parce qu'il est intensément passionné et que toute passion est proprement un charme.

Il crée un monde poétique. C'est que la pensée est parole et la parole action. Au commencement du monde est le verbe ; ou la pensée ; ou l'action. Le savoir et l'acte sont identiques. Tout cela est un. Et tout cela est identique à l'amour. L'amour agit magiquement.

L'art n'est donc pas observation : le beau n'est pas donné, mais créé. La vision de l'artiste va du dedans au dehors et non du dehors au dedans. Le poète est celui qui découvre des symphonies *a priori* et par là transforme la nature.

Heinrich von Ofterdingen est tout empli de ces pensées. Henri entend tout à coup un mot qu'il ne comprend pas, mais

qui résonne profondément dans tout son être. Partout autour de lui s'élèvent des chants qui font paraître le monde à la fois plus familier et plus mystérieux, qui creusent en lui des profondeurs infinies. Il porte son regard tour à tour vers les temps anciens où tout était poésie, et vers les temps futurs où le maître du domaine des sons deviendra peut-être le maître du monde. Au contact du poète la nature se laisse aller aux fantaisies les plus enjouées, les plus divines, elle danse, elle plane, elle monte vers le ciel ; avec le poète, elle jouit d'heures merveilleuses.

La poésie est pensée magique. Il y a des hommes prophétiques, magiques, vraiment poètes, ce sont eux qui romantisent le monde. Soyons toujours en état de poésie.

Il convient de noter que toutes ces affirmations pour Novalis ne sont pas la conséquence de conceptions *a priori*, elles viennent de l'expérience. C'est l'expérience qui nous montre en elle-même la présence de l'*a priori*, du magique, du volontaire. C'est que toute expérience est magique et n'est explicable que magiquement.

Et il faut noter aussi, en suivant la dialectique de la pensée de Novalis, se limitant, parfois se niant elle-même, qu'il ne faut trop accorder ni à la magie si on la conçoit grossièrement, ni à la poésie, ni à l'activité. N'accordons pas trop à la pure magie, c'est par paresse que l'homme demande la pure magie, comme il demande le pur mécanisme. N'accordons pas trop à la poésie. Car parmi les arts, la poésie joue le rôle que la prose joue par rapport à la poésie : elle est le plus prosaïque des arts. Qu'on la compare à la peinture, cette musique, à la musique, ce monde et ce silence.

N'accordons pas trop à la pure activité. Et le même Novalis qui écrit en un français délicieusement maladroit « *Il est beau-*

coup plus commode d'être fait que de se faire lui-même » et qui veut voir l'homme *en état de créateur absolu*, c'est lui aussi qui nous dit : « *La jouissance et le laisser-faire ont beaucoup plus de prix qu'on ne le croit d'ordinaire. La passivité est souvent bien plus haute que l'activité. Toute activité cesse quand arrive le vrai savoir, le grand savoir.* » Et de nouveau en français : « *On ne fait pas, mais on fait qu'il se puisse faire.* » Formule saisissante qui nous montre le poète appelant à soi, assemblant au-dessus de soi des forces inconnues. Il est le lieu de rencontre de ces forces. Lieu de rencontre magique. La magie est l'extrême de l'activité qui se renverse et devient l'extrême de la passivité.

On ne trouverait pas dans Blake une méditation sur la magie, comme dans Novalis. Et pourtant leurs pensées sont très proches l'une de l'autre. La théorie de l'imagination chez Blake, avec un autre accent, c'est la théorie même de Novalis. Le « principe premier » de Blake, c'est que « le génie poétique est l'homme véritable, et que le corps ou forme extérieure de l'homme dérive du Génie Poétique ». En 1820 il répète ce qu'il avait écrit en 1788 : « Le corps éternel de l'homme est l'imagination, c'est donc Dieu lui-même, le corps divin, Jésus. Nous sommes ses membres. Le corps divin se manifeste par les œuvres d'art. (Dans l'éternité tout est vision). » Et encore : « L'Art est l'arbre de la vie. La Science est l'arbre de la mort. Dieu est Jésus. Le monde de l'imagination est le monde de l'éternité, — c'est le sein divin dans lequel nous irons après la mort du corps végétal. »

C'est la même pensée qui explique le passage de *Milton :*

Les jeux de la sagesse dans l'imagination humaine
Qui est le corps divin du Seigneur Jésus, béni pour toujours.

Je chante suivant l'inspiration du génie poétique
Qui est l'humanité divinité, éternelle, protégeant tout,
A qui soient pour toujours gloire et puissance et domination. Amen.

Toute chose existe à l'intérieur de l'imagination humaine, écrit Blake dans *Jérusalem.*

Et il représente « *les quatre aspects de l'humanité parlant ensemble en formes visionnaires dramatiques qui brillamment rebondissent de leurs langues en une tonnante majesté, en visions, en nouvelles étendues, créant des exemplaires de mémoire et d'intellect, créant l'espace, créant le temps, suivant les miracles divins de l'imagination humaine* ». Le poète est l'homme d'imagination en même temps que l'homme de désir. Et il devient Albion (l'homme universel) dont les rues sont des idées de l'imagination.

Tel le souffle du Tout-Puissant, telles sont les paroles de l'homme à [l'homme
Dans les grandes guerres de l'éternité, dans la fureur de l'inspiration [poétique
Pour construire l'univers stupéfiant, par la création de formes [mentales.
L'imagination humaine est la vision et la jouissance divine.

Cette imagination, ce n'est pas un état, c'est l'existence humaine elle-même.

Les ennemis de l'imagination, ce sont les ennemis de Blake. Et ces ennemis c'est la loi morale.

O imagination humaine, ô corps divin que j'ai crucifié
Je t'ai tourné le dos en regardant les déserts de la loi morale.

Et c'est le raisonnement, la philosophie abstraite en guerre contre l'imagination.

Et c'est l'imitation de la nature.

Si on se détourne de la morale, de la raison, et de l'observation esclave du réel, chaque chose dès lors révèle son infinité ; les portes de chaque instant et de chaque point tournent sur leurs gonds.

A l'intérieur de ce centre, l'éternel ouvre
Ses portes éternelles.

Il faut ouvrir « *les mondes éternels, les yeux immortels de l'homme, à l'intérieur, sur les mondes de la pensée* ». Et en effet

La nature de l'éternité est telle que chaque chose a son
Propre tourbillon, et que dès que le voyageur de l'éternité
A dépassé ce tourbillon, il l'aperçoit qui recule en se roulant derrière
Ou, se développant en un globe semblable à un soleil,
Ou à une lune, ou à un univers de majesté étoilée.

Le plus court instant équivaut à la plus grande année.

Chaque temps qui est moindre que la pulsation d'une artère
Est égal en période et en valeur à six mille années
Car c'est dans cette période que l'œuvre du poète est faite, et tous [les grands
Événements du temps éclatent et sont conçus dans une période [pareille
A l'intérieur d'un moment, dans une pulsation d'artère [1].

[1] Cf. *Dans un grain de poussière un monde*
Le ciel dans le jour sauvage
L'infinité dans votre main
L'éternité dans la seconde.

Et Blake ne se lasse pas de se plonger dans cette infinité

Ce qui est au-dessus est à l'intérieur, car toute chose dans l'éternité
[est transparente
La circonférence est à l'intérieur. A l'extérieur est formé le centre
[égoïste
Et la circonférence s'étend encore s'avançant vers l'éternité
Et le centre a des états éternels.

De là l'importance de ce que Blake appelle les *minute particulars* par opposition aux généralités de la raison.

Des choses particulières, chacune est une âme, chacune est un homme.

Notre imagination, si elle déploie ses ailes, nous apprendra à voir l'alouette comme un ange puissant, et toute particule de matière comme un homme.

Chaque grain de poussière,
Chaque pierre sur le sol,
Chaque rocher, chaque colline,
Chaque source, chaque ruisseau,
Chaque herbe, chaque arbre,
Montagne, colline, terre et mer,
Soleil, météore, étoile,
Sont des hommes vus de loin [1].

... Nos yeux de plus en plus,
Comme une mer sans rivage

[1] Ou comme il dira dans *Jérusalem :*
Car tous les hommes dans l'éternité, rivières, montagnes, villes et villages
Tous sont humains, et quand vous pénétrez dans leur sein, vous marchez
Dans des cieux et des terres, comme dans votre sein vous portez votre ciel
Et votre terre — et tout ce que vous regardez, bien qu'il se révèle à l'extérieur,
Pour votre imagination. [*est à l'intérieur*

Continuent à s'épandre
A dominer les cieux,
Si bien que les joyaux de la lumière,
Hommes célestes tout brillants,
Se révélèrent comme un homme unique,
Qui se mit de son plein gré
A envelopper mes membres,
Dans ses rayons d'or éclatants.

Et ces *minute particulars* devront se réunir finalement dans l'homme universel.

Dans la grande éternité, toute forme particulière envoie ou émane
Sa propre lumière particulière, et la forme est la vision divine
Et la lumière est son vêtement. C'est Jérusalem dans tout homme.

Et encore

Les formes générales ont leur vitalité dans les particulières, et chaque
Chose particulière est un homme, un membre divin du divin Jésus.

Et nous arrivons à la conclusion de *Jérusalem :*

Toutes les formes humaines identifiées, même le bois, le métal, la [terre, et la pierre, toutes
Les formes humaines identifiées, vivantes.

Le grand œuvre magique de la transmutation de tous les métaux en or, l'ambition du philosophe qui veut unir les particuliers et l'universel, dans ce que Hegel appellera la notion, nous les retrouvons chez Blake comme chez Novalis, comme chez Coleridge, quand il nous parle à son tour de l'imagination et du *logos* créateur, humain et divin.

Peut-on suivre les courants souterrains de pensée qui de l'exemplarisme du moyen âge, et peut-être du démiurge platonicien, vont jusqu'à eux ? Comment l'idée de création, partie de l'homme en tant que créateur, pour remonter ensuite jusqu'à son idée de Dieu, vient redescendre vers l'homme, et donne naissance à la conception romantique, c'est là une question que je laisse à d'autres le soin d'étudier. Il est certain que dans bien des passages par exemple d'un Albert le Grand, se font jour déjà les conceptions qui vont former l'essence du romantisme.

A la fin du XVIIIe siècle, un Swedenborg, plus tard un St Martin, sont les héritiers de certaines pensées qui ont traversé jusqu'à eux le moyen âge et la Renaissance, se colorant tour à tour au feu des alambics et à la flamme de l'amour divin.

Et dans la dernière moitié du XIXe siècle, Baudelaire, et Mallarmé parfois, plus nettement (mais aussi quelquefois oratoirement) Villiers de l'Isle-Adam, et enfin Rimbaud, viennent prendre place dans cette tradition de la poésie magique, tradition de pensée active et transmutatrice, tradition à la fois antimatérialiste [1] et révolutionnaire.

[1] Si on donne au mot *matière* son sens ordinaire. Il faut d'ailleurs faire ici exception peut-être pour Rimbaud, ou pour certains aspects de Rimbaud. D'ailleurs les mots matérialiste et antimatérialiste conservent-ils un sens, si on prend conscience de l'impossibilité de définir la matière soit comme opposée à l'esprit soit comme identique à lui ?

NOVALIS
ET LE PRINCIPE DE CONTRADICTION[1]

Novalis, quand il philosophe, ne veut pas à proprement parler apporter de solution. « La transformation d'une ou plusieurs propositions en problème est une ascension. Un problème est beaucoup plus qu'une proposition » (H. 1090). Il voudra éveiller le sens de la pensée, fluidifier nos pensées.

Ici, je voudrais surtout montrer, en quelques mots, le rôle que joue la contradiction dans la vie de l'esprit, d'après Novalis.

Sans doute il y a pour lui des contradictions purement intellectuelles dont la valeur consiste uniquement dans le fait qu'elles ruinent le système ou l'œuvre qui aboutissent à elles. Ainsi Wilhelm Meister aboutit à des contradictions parce qu'il est écrit pour et par l'entendement (B. 360). Mais il y a des contradictions fécondes, essentielles à la vie de l'esprit.

« Détruire le principe de contradiction, écrit-il, est peut-être la plus haute tâche de la plus haute logique » (H. 578), et en effet, qu'est-ce que notre esprit sinon un instrument de liaison

[1] J'ai désigné par Bl. les fragments qui font partie du Blütenstaub, par B les fragments rassemblés par Bülow, par H ceux qui ont été publiés pour la première fois par Heilborn, par Sc ceux qu'avaient déjà donnés Schlegel et Tieck dans leur édition de Novalis. J'ai utilisé l'édition parue chez Diederichs, Jena 1907.

entre termes complètement hétérogènes ? (H. 307) [1]. Tout concept synthétique contient deux concepts dont chacun est opposé à l'autre (H. 8). D'ailleurs nous ne pouvons pas penser l'unité absolue, ce serait un néant de pensée ; le concept d'identité doit contenir en soi le concept d'activité, de changement. L'essence de ce que nous pouvons concevoir de plus haut, c'est une dualité unifiée (H. 100). Plus les éléments seront hétérogènes, plus la substance sera vaste et énergique (H. 445).

Il n'y aura donc de vie, ou pour prendre le mot même de Novalis, d'animation de la pensée que lorsque les extrêmes communiqueront l'un avec l'autre (B. 385 cf. H. 445). Lier sans cesse les extrêmes opposés, ce sera le propre du génie (Bl. 26, 54). Ce sera l'œuvre de cette faculté que les romantiques appelaient le *Witz* « principe d'affinité, *menstruum universale* » (Bl. 57).

L'homme tel que le rêve Novalis se contredira sans cesse (Bl. 26). Il unit l'extrême excitabilité et l'extrême énergie (H. 213), le surplus et le manque (Bl. 27), la noblesse et la possibilité d'être commun quand il le veut (Sc. 296), la gaieté et le sérieux — de là des expressions comme : « un sérieux qui joue », « il riait d'une façon infiniment sérieuse » — (156, 222 — H. 754, 874), la mélancolie et la jouissance, l'enfance et la sagesse. L'homme accompli est une belle satire, au sens où les Latins entendaient le mot (H. 487). Il est une sorte de chaos, mais un chaos ordonné. Il est illimité et se donne des limites et reste illimité.

Le conscient et l'inconscient vont venir se fondre l'un dans l'autre. La véritable pensée est à la fois pensée et non-pensée

[1] On trouverait dans les écrits du jeune Hœlderlin et, cela va de soi, dans ceux de Hegel, des idées tout à fait semblables ; elles se rattachent aux conceptions de Fichte et même de Kant.

(H. 1100). Novalis entend par là d'abord, en fichtéen, que la pensée est action ; mais il veut dire aussi qu'il y a des motifs de pensée qu'il ne faut jamais s'avouer clairement à soi-même (Sc. 40). Ainsi de ce que nous appellerions aujourd'hui le narcissisme ou l'introversion, étudiés par lui dans plusieurs de ses fragments. Il faut être sans cesse à la limite du conscient et de l'inconscient. « Rêver et ne pas rêver en même temps, synthétisés, c'est là l'opération du génie » (H. 479 — Sc. 812). Un jour, l'homme veillera et dormira en même temps [1].

A cette idée de dualité se rattache l'idée de Novalis suivant laquelle le génie est une pluralité, une société interne d'individus différents, hétérogènes, qui dialoguent à l'intérieur d'un même être (B. 37, 428, 445 — Sc. 71, 78 — H. 529, 662) ; toute véritable pensée est dialogue et toute véritable sensation est sympathie (Sc. 226). Être un génie, c'est être en société avec soi. Alors naît un commerce d'une spiritualité et d'une sensualité extrêmes (Sc. 64). Le génie est personne à la deuxième puissance.

Cette union des contradictions, c'est ce que Novalis a chanté dans son poème : le Mariage des Saisons.

L'esthétique de Novalis sera dominée par cette idée de la contradiction nécessaire et féconde. C'est qu'une chose ne s'exprime que dans son opposé (B. 70). Une œuvre poétique sera infiniment poétique et pourtant simple (H. 750 — Sc. 860 : union des matières multiples et des opérations simples). Il y aura en elle à la fois détermination et liberté, détermination et

[1] Donnons encore un exemple : nul plus que Novalis n'a vu que la maladie affine, spiritualise, que la douleur approfondit. Nul aussi n'a plus insisté sur le fait que « notre existence originelle est jouissance et plaisir ». Si tout déplaisir est long et tout plaisir court, dit-il c'est que le temps naît avec le déplaisir tandis que le plaisir est dans sa nature quelque chose qui n'a pas de rapport avec le temps (121).

indétermination (Sc. 37, 392 — H. 641). Il y aura une unité du repos et du mouvement, de l'enthousiasme et de la raison (H. 79), de la vérité qui élève et de l'illusion qui agrée (B. 10), de l'étrange et du familier (Sc. 04) [1], de la clarté et du mystère (Sc. 312), de l'ordre et du désordre : à travers le voile de l'ordonnance, nous verrons briller le chaos. La poésie est surabondance ordonnée (Sc. 375). Le sens poétique sera le sens du nécessaire-contingent (Sc. 378).

Toute poésie devra être à la fois épopée, hymne et drame (Sc. 391), tragédie et comédie, liées en une relation symbolique et insaisissable (B. 77 — H. 824). Au delà de la gaieté et de la tristesse, on atteindra au sérieux enjoué (77 — H. 754). Bien plus, les arts s'uniront les uns aux autres ; dans toute œuvre d'art la peinture, la musique et la poésie sont présentes (Sc. 403).

Et ainsi constitué l'art s'unira enfin à la nature. Le génie fera de la nature un art et de l'art une nature.

Dans le domaine de la pensée, cette vie géniale que décrit Novalis consistera en une union du discours et de l'intuition (H. 277 — Sc. 8), de l'interne et de l'externe. Et cette dernière idée nous conduit à cet idéalisme réaliste où viendront s'unir les deux doctrines opposées (Sc. 27). L'idéalisme et le réalisme, s'ils sont isolés, sont des erreurs (H. 840, 912) comme l'avait vu Hamann. En réalité, ils se démontrent l'un l'autre. Leur antinomie même est leur démonstration. D'une façon générale, on pourrait montrer comment antinomie et démonstration sont identiques. Dire que tout est démontrable, c'est dire que tout est antinomique. Le réalisme et l'idéalisme se transforment l'un dans l'autre (H. 926, 927). Il y a une idéalisation du réalisme

[1] C'est ainsi que dans *Henri d'Ofterdingen*, se suivent et s'unissent constamment les deux sentiments du *déjà vu* et du *jamais vu*.

et une réalisation de l'idéalisme (H. 927). Mais on peut dépasser même cette pensée selon laquelle on voit que chacun conduit à l'autre ; et on découvrira alors qu'ils coïncident (H. 926).

Nous voyons donc ici trois modes assez différents de pensée dont se sert Novalis pour unir les contraires. Le premier que l'on peut appeler : méthode dialectique ou, si on veut se servir d'un mot de Novalis, façon élastique de penser, consister à aller d'un des extrêmes à l'autre et réciproquement. Le sensible doit être spiritualisé ; le spirituel sensualisé (B. 523), le corps doit devenir âme et l'âme corps (B. 373 — H. 1057) ; le sérieux doit briller de façon enjouée, le jeu de façon sérieuse (B. 7 — H. 829). Ce qui est familier doit devenir étrange et ce qui est étrange doit devenir familier et c'est cela l'essence du romantisme. Tout ce qui est involontaire doit être transformé en quelque chose de volontaire et tout ce qui est volontaire doit devenir quelque chose de nécessaire et de naturel (B. 371, 400).

A d'autres moments, il y aura une sorte de coïncidence des opposés par un approfondissement de l'un d'eux. Ainsi pour l'activité et la passivité. « L'activité est faculté de recevoir » (H. 642). C'est en effet une idée à laquelle Novalis attache une grande importance : la passivité n'est pas si méprisable qu'on le croit (H. 971) et même le fait de jouir et de laisser faire paraît en fait plus noble que l'acte d'achever, de produire ; la contemplation plus noble que l'action (B. 166). L'absolue passivité est un conducteur parfait ; l'absolue activité un non-conducteur parfait. Ainsi l'activité doit mener à la passivité. « On ne fait pas, mais on fait qu'il se puisse faire » (B. 299). Il y a un moment où toute activité cesse (Sc. 282). A une certaine hauteur de sensations, on est par soi-même, sans activité personnelle, vertueux et génial (B. 299). C'est que l'esprit est essentielle tran-

quillité (Sc. 282) ; être « en état de poésie », être « en état de création absolue », c'est en même temps être en état de passivité.

A d'autres moments enfin, ce n'est plus à un mouvement dialectique, ce n'est plus à une coïncidence des opposés, c'est à une synthèse que nous aboutissons et c'est ici surtout que la pensée de Novalis prépare celle d'un Hegel. Nous avons déjà vu la synthèse qu'il veut faire d'idéalisme et de réalisme. Son idée du génie l'amène à une sorte d'universel concret. Parfois il en est très proche. « Les vrais caractères poétiques sont en même temps des voix et des instruments divers ; ils doivent être généraux et en même temps particuliers » (Sc. 392). Tout le national, le temporel, le local se laisse universaliser, canoniser et généraliser. Il parle d'un coloris individuel de l'universel (B. 233). Le romantisme, dit-il alors, c'est essentiellement l'universalisation du moment individuel (H. 970). Plus la nature est individuelle, plus elle est en même temps intéressante d'une façon générale (Sc. 392). « Union du général et du spécial. Le général et le spécial se diversifient à l'infini » (H. 810).

Pour Novalis, une chose ne se démontre que par son opposé, ne s'exprime que par son opposé ; bien plus, elle doit s'achever dans son opposé ; bien plus encore, elle est elle-même son unité avec son opposé.

Tout cet effort, c'est une tentative pour montrer dans la condition humaine une condition de la condition supra-humaine : il faut se dépasser. « L'acte de sauter au-dessus de soi est, partout et toujours, l'acte le plus haut, le point originel, la genèse de la vie. La flamme n'est rien qu'un acte de ce genre. Ainsi la philosophie commence là où le philosophe se philosophe lui-même, c'est-à-dire à la fois se consume, se détermine et se satisfait » (Sc. 271).

APPENDICE

Les considérations sur Subjectivité et Transcendance *ont été présentées à la* Société française de Philosophie *dans sa séance du 4 décembre 1937. Nous donnons ici des extraits de la discussion qui suivit, ainsi que des lettres adressées à l'auteur à cette occasion :*

M. Gabriel Marcel. — « On pourrait se demander, lisons-nous dans le texte qui nous a été communiqué, si la transascendance est forcément bonne, la « transdescendance » forcément mauvaise ». J'admettrai, bien que ce ne soit probablement pas le cas, que le sens de ces deux termes, « transascendance » et « transdescendance », est suffisamment précisé par les références qui suivent : Blake, Gide,... etc. Mais ce qui reste en tout cas absolument vague, ce sont les mots « bon » et « mauvais », et je pense que chez plusieurs au moins des poètes évoqués — je dirai en tout cas chez Lawrence et chez Cowper Powys, et très probablement aussi chez Gide, — pourvu que l'on considère l'ensemble de sa courbe — on constate de même que la notion du bien et du mal n'a pas été soumise à une réflexion susceptible de l'élucider. Il faudrait donc commencer par expliciter le sens que présentent ces deux mots dans la phrase dont il s'agit.

Veut-on dire — je le suppose — que ce qui est bon c'est ce qui exalte nos puissances, ou notre sentiment de cette puissance ? De ce point de vue on pourra être tenté, en effet, de dire que la transdescendance peut être bonne. Ceci voudrait dire, en un langage plus précis, plus saisissable, qu'en mettant un accent très fort sur les parties souterraines de nous-mêmes ou, si vous voulez, sur le

Dieu sombre — il n'est pas difficile de trouver, chez Lawrence en particulier, bien des expressions analogues — on peut contribuer à renforcer en nous une certaine conscience immédiate que nous prenons de notre existence en tant que pouvoir.

Je dirai que ceci n'est pas une découverte, pas même un paradoxe, mais un truisme. Je tiens à marquer que cette affirmation ne présente un sens que si nous avons commencé par dénaturer la notion du bien, c'est-à-dire si nous avons commencé par la prendre dans une acception bio-énergétique. Plus on aura, au contraire, la préoccupation de rester ici d'accord avec la grande tradition spirituelle de l'humanité — il ne s'agit pas ici d'occidentalisme — plus cette affirmation paraîtra dénuée de sens. Mais je me demande si on ne se refusera pas assez soigneusement à expliciter comme je viens de le faire ce changement radical d'acception des mots « bien » et « mal », si on ne jouera pas en quelque façon sur l'incertitude dans laquelle on l'y laissera.

D'une façon générale, je dirai qu'en parlant de transdescendance par opposition à transascendance, on se borne, il me semble, à rappeler ce que Schelling a parfaitement compris après Bœhme ; c'est que l'ordre des puissances est renversable, et je pense pour ma part que toute philosophie qui méconnaît cette possibilité est en un certain sens rigoureusement caduque. Seulement j'ajouterai aussitôt que le philosophe est tenu de prendre position en face de ce renversement, de le regarder tel qu'il est, c'est-à-dire comme subversion, et c'est ce que Schelling en particulier n'a jamais manqué de faire.

Je pense que s'il s'abstient de prendre position de la sorte en présence de ce renversement, le philosophe risque de *trahir*. Je crois que s'il y a une trahison possible en philosophie, c'est probablement celle-là. Et c'est justement celle dont se rendent coupables toutes les pensées qui, dirai-je, pactisent avec un élément infra-rationnel. C'est le point, d'ailleurs, où je pense qu'entre les philosophies de l'existence telles que pour ma part je les conceVrais et un certain rationalisme l'accord s'établit le plus facilement du monde. Ici je suppose que ce qu'il faudrait attaquer c'est la notion nietzschéenne de transvaluation, d'*Umwertung*..., avec la

confusion qu'elle implique entre une volonté de purification, une sincérité militante et toujours plus attentive à ses propres exigences qui est l'élément essentiel de Nietzsche, et une sorte de volonté de subversion des valeurs fondamentales qui prend racine soit dans un ensemble de complexes traités comme des postulats, soit dans une métaphysique naturaliste.

Je n'accepterai pas plus facilement la remarque d'après laquelle la transcendance n'est pas forcément Dieu ou le diable, mais peut-être simplement la nature. Ici encore il me semble que l'imprécision des termes peut se référer à une incertitude dans ce qu'on vise. Que signifie cette phrase : la transcendance peut être simplement la nature ? Celle-ci étant opposée à Dieu, il me semble que votre observation se réduit à ceci : la nature peut être éprouvée elle-même comme étant au delà de ce qui est conçu suivant certaines normes. C'est ce qu'atteste à peu près sans exception l'expérience de tous les grands lyriques. Mais c'est une simple donnée. Le problème philosophique se pose à partir de ce mot, de cette nature naturante et non pas naturée. Elle n'est ici opposée à Dieu que parce qu'on se donne, mais ici encore sans l'expliciter, une certaine idée de Dieu, par exemple comme ordre moral du monde, si vous voulez, ou peut-être comme personne,... etc.

Il reste, d'ailleurs, à rechercher si, au sein même de cette nature naturante, il n'y a pas à distinguer, à opposer comme le crurent les romantiques, des puissances hiérarchisées et dont l'ordre, encore une fois, peut être renversé.

Ces remarques commandent la réponse que je ferai pour mon compte aux questions du dernier paragraphe. Peut-on concevoir une philosophie semblable à celle de Heidegger et de Jaspers et dont l'attrait ne s'expliquerait pas en partie par ce qu'elle comporte de nostalgie et d'écho du religieux ? Je ne parlerai pas ici d'attrait. Le problème est plutôt de savoir si une philosophie de l'existence peut se constituer sans référence au transcendant. En apparence, ou si on ne veut avoir égard qu'à l'aspect formel des notions, elle le peut certainement ; mais il reste à se demander si une existence non référée au transcendant ne s'exténue pas, ne dégénère pas en facticité pure... La théorie générale à laquelle cette philosophie de

l'existence se réduirait ne serait-elle pas une schématique de la constatation ? On signale le danger que court la philosophie de l'existence de se rattacher trop étroitement à la théologie. Qu'est-ce que cela veut dire ? Je n'aperçois ici qu'un péril, d'ailleurs réel, c'est que le philosophe ne fasse intervenir subrepticement des éléments non pas de théologie, mais d'une théologie déterminée, et que par là il ne trahisse.

Ici encore un examen très délicat s'impose. L'idée de péché ou de chute telle qu'elle apparaît dans la philosophie existentielle ne traduit-elle pas une donnée fondamentale qui se livre à la réflexion aussitôt que nous prenons pleinement conscience de la situation qui nous fait existant ? C'est assurément le point de vue de Jaspers ; et aussi, je crois, de Heidegger...

Il s'agit de voir ce que valent en soi ces analyses ; si elles se trouvent coïncider à quelque degré avec les affirmations de la théologie, il n'y a rien là qui doive nous induire en défiance si ces analyses sont reconnues exactes. D'autant plus qu'après tout, ces idées théologiques, il faut se demander d'où elles viennent. Elles ne sont pas tombées du ciel.

Enfin un mot de la remarque terminale, en expliquant pourquoi je ne peux pas non plus la retenir. L'existence de Rimbaud, ou celle de Nietzsche, ou celle de Hœlderlin n'est pas en soi philosophique ou existentielle. Elle ne présente ces caractères, d'ailleurs ambigus, qu'en fonction d'une philosophie de l'existence. Qu'est-ce qui m'empêchera, si je suis médecin, de traiter la destinée de Nietzsche comme un cas clinique, syphiligraphique ? Rien objectivement, absolument rien. On est toujours libre de ne rien comprendre à rien. Mais il s'agit alors de justifier cet autre point de vue, ce point de vue existentiel. Et ceci c'est la philosophie et elle seule qui peut le faire, en montrant que sur un certain plan — mais encore faut-il s'établir sur ce plan — les particularités pathologiques que présente l'individualité de Nietzsche sont dénuées de signification ou tout au moins ont une signification qui doit être interprétée en fonction de tout un ensemble.

La conclusion de cet ensemble de remarques c'est, d'une part, qu'on ne peut faire dans ce domaine l'économie d'une philosophie.

Je pense qu'il est absolument vain de se dire : après tout, les philosophies de l'existence sont peut-être beaucoup moins importantes que telles ou telles vies. Certes, ces vies sont essentielles, et je pense même, j'irai très bien jusqu'à dire qu'une philosophie de l'existence ne peut probablement se constituer *in concreto* que par des « monographies » (je n'aime pas ce mot), c'est-à-dire justement par des références à des vies douées d'une certaine signification tragique. Rien ne me paraît plus exact.

Seulement cela ne veut pas dire, encore une fois, que la considération de ces vies privilégiées puisse en quelque sorte se suffire à elle-même. Je ne vois même pas comment on pourrait le concevoir.

Enfin — c'est le point qui me tient le plus à cœur personnellement, et sur lequel peut-être une discussion pourrait s'engager utilement, — je ne crois pas du tout qu'une philosophie, existentielle si vous voulez, puisse prendre n'importe quelle liberté avec les valeurs fondamentales, ou, plus exactement, elle le peut assurément, elle le peut dans la mesure où, en tant que philosophie, elle est, si vous voulez, la liberté en acte ; seulement reste à savoir si cette liberté exercée de cette façon, je dirai de cette façon autodestructrice, ne va pas à son propre anéantissement ?

M. Jean Wahl. — Il est certain que, lorsque j'ai parlé de la « transascendance » et de la « transdescendance », j'ai lié le mot transdescendance, en le rattachant à ce que disait Kierkegaard, avec l'idée de force démoniaque, et que cela dès lors a pris un aspect moral et par là même immoral. J'aurais voulu rester en dehors de ces catégories de moral et d'immoral. J'ai voulu dire que, comme en effet vous l'avez dit, il y a moyen de rejoindre les forces profondes de l'être, et que cette transdescendance n'est pas dégénérescence. Je n'ai pas voulu dire que le mal est bien ; c'est un problème que je n'examine pas pour le moment. Ai-je trahi en disant ce que j'ai dit ? Je ne crois pas. Je crois plutôt que beaucoup trahissent la philosophie qui font intervenir les questions de morale ou de valeur dans les questions qui sont de pure connaissance.

Il s'agit ici non pas de dire ce qui est bien ou mal, et j'ai eu tort en ce sens d'employer les mots « bien » et « mal ». Il s'agit, en res-

tant dans le domaine d'une sorte de contemplation, qu'elle soit sensible ou artistique ou métaphysique, de chercher ce qui, en effet, agrandit notre connaissance en intensifiant notre spontanéité.

Votre seconde objection portait sur l'idée de nature. Vous dites qu'on divinise la nature. C'est possible. Cela dépend. Pensez-vous que l'idée de diviniser suppose forcément l'idée d'un Dieu ? je veux dire : pensez-vous que ce n'est pas là une idée peut-être plus primitive ? et c'est à ce quelque chose de primitif ici que je voulais remonter. Le mot « nature » n'est en effet, pour plusieurs raisons, peut-être pas très bien choisi. J'avais, je crois, dit d'abord « le monde » ou « le monde extérieur », mots insuffisants également. Il n'y a pas de mot. Je veux dire l'autre qui n'est pas forcément le Dieu des religions ni même celui des hétérodoxies.

Vous avez dit qu'il ne peut pas y avoir de réflexion philosophique sans transcendance. Mais je suis frappé par le fait, par exemple, que chez Spencer il y a transcendance et pourtant nous ne trouvons pas en lui, je ne trouve pas en tout cas en lui, cette tension que je cherche chez un Kierkegaard. Cela ne dépend donc pas de transcendance ou de pas transcendance, cela dépend aussi de l'attitude vis-à-vis des choses. Un philosophe avec transcendance comme Spencer ne paraît pas très satisfaisant. Et il peut y avoir tel philosophe ou tel artiste sans transcendance qui, par son intensité, me donne beaucoup plus l'impression d'en appeler en moi à quelque chose de profond.

Quant à ce sentiment de chute, je ne sais pas si nous avons ce sentiment de chute : c'est une question à étudier : avons-nous originellement le sentiment de la chute originelle ? Parfois nous avons un sentiment de solitude, nous avons un sentiment d'angoisse si vous voulez ; je ne sais pas si nous avons par nature le sentiment de chute.

Pour les artistes ou philosophes que j'ai mentionnés à la fin de mon exposé, je crois qu'il faudrait faire une distinction entre, par exemple, Nietzsche, et Rimbaud ou Van Gogh, et même il faudrait faire encore une distinction entre Rimbaud et Van Gogh. Mais il y a bien une réflexion philosophique chez Nietzsche, je peux même dire chez Rimbaud, et je peux même dire chez Van Gogh si on se réfère à certaines de ses lettres. Je ne vois pas pourquoi on

m'interdirait de me tourner vers eux comme des sources de philosophie. Car c'est plutôt en effet comme vers des sources de philosophie que je me tourne vers eux. Vous me dites que, à eux seuls, ils ne peuvent pas être des interprétations, des réponses. Cela me paraît évident. Vous me dites aussi que Nietzsche pourrait s'expliquer par la psychanalyse. Mais peut-être pour autant que la philosophie de Heidegger touche les profondeurs de l'être, elle peut aussi s'expliquer par la psychanalyse.

M. Gabriel Marcel. — Je voudrais répondre à ces différents points.

Sur le premier point, il me semble, au fond, que l'essentiel ce serait d'analyser l'idée du profond. Parce que je crois que là il y a de terribles équivoques. L'élémentaire, en un certain sens, est le profond. Mais, en un autre sens, ce n'est pas du tout le profond. En réalité, nous devons user avec prudence de ces métaphores ternies auxquelles nous ne prenons même plus garde.

Vous avez parlé de connaissance pure à propos de ma première objection. Mais nous ne sommes pas dans l'ordre de la connaissance, nous sommes tout le temps dans l'ordre de l'évaluation. Vous avez dit que les mots « bon » et « mauvais » avec leur résonance morale n'étaient peut-être pas ceux qui s'imposaient ici. Il faudra tout de même que vous en substituiez d'autres, qui seront eux aussi des termes appréciatifs. Par conséquent, si nous sommes dans l'appréciation (et il me semble que si nous n'y sommes pas nous ne sommes nulle part, parce qu'il ne s'agit pas d'une explication, nous ne sommes absolument pas dans la théorie explicative), si vous introduisez une évaluation, je crois que l'objection que j'ai faite reparaît.

Passons au second point, c'est-à-dire à la transcendance de la nature. Vous avez dit : « Je ne suis pas sûr que la nature, par exemple telle qu'elle est donnée aux grands lyriques, soit divinisée. Y a-t il là vraiment l'idée d'un Dieu ? » Je me méfie terriblement du mot « idée ». Il est certain que, si nous nous plaçons sur un terrain proprement idéologique, on pourra vous accorder tout ce que vous voudrez. Mais ce qui est important, ici, c'est l'attitude. Il est difficile de nier

qu'il y ait, chez un Schelling, par exemple, une certaine attitude d'adoration en présence de la nature. Cela me suffit pour parler d'une sorte de théologie diffuse. Il me semble que vous employez le terme de Dieu ou de théologie dans une acception déterminée, hyper-chrétienne. Mais il peut y avoir une théologie non chrétienne. C'est tout de même cela qui est important.

Ce n'est pas une question de mots. Le terme dont vous vous servez là est très important. Est-ce que, dès le moment où on introduit une transcendance, on ne fait pas, à quelque degré, de la théologie ? Je ne crois pas que l'idée de transcendance à la limite soit laïcisable. Voilà peut-être l'expression dont je me servirais.

Sur le troisième point, à propos de l'existence, vous évoquez Spencer. C'est un homme qui peut-être n'a jamais réfléchi, et qui, à tout le moins, n'a probablement eu aucune idée de ce que nous pouvons appeler transcendance. Je ne parlerai donc pas de transcendance à propos de sa doctrine. Nous jouons ici sur des analogies purement verbales. Vous ne pouvez dire que la transcendance chez Kierkegaard ou Heidegger ait quoi que ce soit de commun avec l'inconnu spencérien. Et peut-être précisément parce que Spencer se place toujours sur un terrain de connaissance. C'est un intellectualiste de dixième zone, mais c'est tout de même un intellectualiste. Il ne s'est pas du tout élevé à une zone supérieure. Tout ce que vous avez dit au début, qui est important et doit être élaboré, sur les rapports de l'objectivité et de la transcendance, c'est juste le contraire de ce que nous pouvons voir chez Spencer. Je n'accepterai donc pas que vous citiez Spencer comme exemple ; là, il me semble, le problème ne se pose même pas. Nous ne sommes pas dans le subjectif, nous sommes dans l'infra-objectif...

En ce qui concerne le sentiment de la chute : encore une question qui me paraît très ambiguë. Vous avez l'air de poser cette question en fonction d'une enquête possible. Peut-on dire que tout être trouve en lui, en quelque sorte, cette expérience ou ce sentiment ? Je dirai : il est infiniment probable que non, en tout cas, il n'en a pas conscience. Mais cela encore m'est absolument égal ; ce n'est pas ce qui m'intéresse, et je serai le premier à reconnaître qu'un seul être, une seule âme où vraiment nous trouvons cette

expérience ou ce sentiment à un certain degré d'intensité et de clarté compte beaucoup plus que des millions d'êtres qui n'ont en somme aucune espèce de vie intérieure.

D'autre part, il m'est difficile de souscrire à ce que vous dites de Nietzsche, Rimbaud, Van Gogh, etc. D'abord parce que je crois que ce rapprochement est tout à fait fallacieux. Nietzsche est tout de même un philosophe. Cela fausse tout. Le problème que vous posez n'existe, dans sa pureté, que si vous prenez des artistes qui ne sont pas du tout des philosophes. Si vous voulez, à ce point de vue, Van Gogh, et je dirai tout de même Rimbaud, sont des exemples plus satisfaisants. Mais il y a encore une question d'interprétation. Comment pouvez-vous en faire abstraction ? Eux-mêmes nous fournissent-ils tous les éléments de cette interprétation ? Ce n'est pas certain. Là il y a un problème méthodologique que nous sommes obligés de poser. Lorsque vous dites, à la fin : après tout, la philosophie de Heidegger elle-même peut être considérée en un certain sens comme un phénomène justiciable de la psychanalyse, tout comme l'expérience de Rimbaud, vous ne tenez pas compte de la différence entre cette philosophie et une non-philosophie : c'est que cette philosophie est avant tout un effort pour expliciter ses propres postulats. Dans la mesure où la philosophie de Heidegger recèle des éléments psychanalytiques, à supposer que ce soit le cas, elle le reconnaîtra. Et, pour moi, elle n'est philosophie qu'à cette condition. C'est pourquoi je suis obligé d'employer tout le temps ce terme d'« explicitation ». C'est là toute la question. A partir du moment où il y a explicitation, il y a philosophie, et à partir de là seulement.

Vous dites que des vies comme celles-là sont des vies philosophiques. Je l'accorde. Je ne vois pas qu'il y ait de question. Seulement sont-ce des sources de philosophie, indépendamment, en quelque sorte, des philosophes qui les interprètent et les commentent ? Il me semble qu'il suffit de poser la question pour la résoudre.

M. Jean Wahl. — Je crois que vous risquez de rabaisser la philosophie, tandis que je voulais l'exalter en disant qu'elle existe aussi bien chez les « non-philosophes que chez les philosophes ».

Je ne vois pas que la philosophie doive être simplement définie comme explicitation. Quand les postulats seront implicites, ce sera qu'il n'y a pas de philosophie ? Non. Je dirai que justement chez Rimbaud, dont je ne connais pas exactement les postulats d'ailleurs, il y a non pas philosophie, mais source de philosophie. Vous me direz qu'alors je suis d'accord avec vous, puisque vous admettez qu'il y a source de philosophie chez Rimbaud ? Seulement le philosophe, d'après vous, sera celui qui réfléchira ce qui est chez un autre à l'état d'existence ?

M. Gabriel Marcel. — Pas nécessairement. Parce que je crois parfaitement que les plus grands peuvent être ceux qui ont été à la fois leur propre poète et leur propre philosophe. Quand vous dites que je fais de la philosophie une fonction d'explicitation pure, vous déformez quelque peu ma pensée. Je crois qu'il n'y a vraiment philosophie que là où il y a une certaine création intérieure qui est absolument fondamentale. Ce que je dis c'est que si cette création ne s'accompagne pas d'une réflexion sur elle-même, elle est pré-philosophique ou péri-philosophique. Et là l'exemple de Kierkegaard serait significatif.

M. Jean Wahl. — Il est non moins significatif en ce sens qu'il est bien l'exemple des deux. Il est l'exemple d'une vie qui n'explicite pas complètement... Il est l'exemple de quelqu'un que je peux mettre sur le même rang que Nietzsche et même que Rimbaud et Van Gogh, et à qui vous accorderez sans doute le nom de philosophe.

M. Gabriel Marcel. — C'est une philosophie manquée.

M. Jean Wahl. — Il est plutôt source de philosophie, mais source de philosophie me paraît être au moins aussi grand que philosophie.

M. Gabriel Marcel. — Aussi grand... Nous ne pouvons poser la question en ces termes. Qui songera à établir une sorte de comparaison quant à la grandeur entre un artiste et un philosophe ?

Je n'aperçois aucune espèce de sens à la question. Ce que je peux dire simplement, c'est qu'une création qui ne s'accompagne pas d'une réflexion est une création incomplète, c'est une création qui a besoin de l'autre, qui est tendue vers l'autre, alors que malgré tout, pour moi, si nous restons fidèles à une certaine notion traditionnelle, le philosophe est tout de même *αὐτάρκης*.

M. Jean Wahl. — L'essence de l'homme est précisément qu'en lui rien ne s'accomplit qu'il n'y ait en même temps réflexion sur ce qu'il accomplit, du moins à partir d'un certain niveau. Chez un Van Gogh, un Rimbaud, vous ne pouvez pas dire qu'il n'y ait pas réflexion sur ce qui se passe en eux. Alors il s'agirait pour vous de mettre d'un côté les réflexions tout à fait philosophiques et, de l'autre, une réflexion qui n'est pas philosophique ?

M. Gabriel Marcel. — Le cas de Rimbaud est très décourageant. Quand on voit les interprétations absolument contradictoires, qui continuent à être proposées, de l'évolution de Rimbaud, nous sommes forcés de conclure qu'on ne trouve pas chez Rimbaud lui-même de quoi l'élucider ; je ne dis pas que cela le diminue sur un certain plan, mais cela ne permet pas de l'assimiler à un philosophe.

M. Jean Wahl. — Chez un grand philosophe, ce qui fait en partie sa valeur, c'est le fait qu'il ne peut pas être non plus complètement élucidé.

M. Gabriel Marcel. — Je suis de votre avis. Il est bien certain que dans la mesure où un philosophe s'insère dans une histoire, il est une sorte d'appel à des interprétations qui viendront après lui. Mais encore faut-il que tout de même il ait fait un certain effort d'interprétation de soi. Cela ne veut pas dire que cette interprétation de soi soit suffisante.

M. Jean Wahl. — Cela me paraît très difficile. Je vois bien que Rimbaud ne s'est pas exprimé dans le langage des cours que l'on fait ici, et que Heidegger se rapproche plus des leçons philo-

sophiques. Mais je ne vois pas du tout qu'il y ait moins de réflexion profonde chez un Rimbaud que chez Heidegger. Il s'agirait d'étudier le mode de réflexion que vous appelez philosophie.

M. Gabriel Marcel. — Je dirai, au risque de scandaliser tous les rimbaldistes, que plus un artiste est grand, plus il se réduit à un phénomène ; dans la mesure où il y a le phénomène Rimbaud, ce que vous dites s'applique à lui, mais à condition de lui refuser entièrement cette *αὐτάρκεια*, c'est-à-dire le fait de renfermer en soi sa propre interprétation.

M. Léon Brunschvicg, président. — Peut-être y a-t-il des philosophes autarcéistes qui se proposent d'intervenir pour arbitrer le débat ?

M. René Berthelot. — Je traduirai vos deux termes philosophiques : subjectivité et transcendance, par deux autres qui sont dans une large mesure esthétiques et religieux et qui me paraissent indiquer mieux ce que Kierkegaard a été. Je dirai d'abord que chez lui subjectivité, c'est romantisme, ensuite que chez lui transcendance, c'est calvinisme. Et si j'essayais de définir, en une formule fatalement incomplète comme toutes les formules de cette espèce, ce qu'était Kierkegaard, je dirais qu'il était un romantique calviniste, et que c'est par où il se distingue et des autres romantiques et des autres calvinistes.

En premier lieu, Kierkegaard (1813-1855) me paraît foncièrement un romantique, et, pour préciser davantage, un romantique allemand. Il a eu beau prétendre que, sa foi religieuse lui permettant d'après lui de dépasser la subjectivité, il s'opposait par là au romantisme, nous en retrouvons néanmoins chez lui tous les traits dominants. C'est ce qu'a établi nettement Georges Brandès dans son étude sur le romantisme allemand, dont de nombreux chapitres citent ou résument Kierkegaard afin de montrer point par point que sa pensée et sa conception littéraire se rapprochent ou de celle de Tieck (avec sa croyance à la signification métaphysique de la musique et à celle de l'humour), ou de celle de Novalis, ou de celle

des frères Schlegel,... etc. Brandès comme Kierkegaard étant Danois, et l'influence de Kierkegaard étant fort grande au Danemark au moment où Brandès écrivait, il est naturel que celui-ci ait voulu faire voir à ses compatriotes que Kierkegaard n'était pas un phénomène isolé, un aérolithe, mais plutôt un reflet danois des sentiments, des formes littéraires et de la pensée philosophique des romantiques allemands.

Je crois donc que si on le prend dans son individualité concrète et dans son historicité, il est indispensable de commencer par le remettre dans ce courant du romantisme allemand.

M. Jean Wahl. — Ce que j'ai voulu faire, c'est le séparer de ce courant pour le prendre en lui-même.

M. René Berthelot. — Mais ne risquez-vous pas de déformer sa physionomie en l'isolant, en l'abstrayant de ce courant, si pris en lui-même et dans sa réalité concrète il en est inséparable ? Si j'insiste sur ce point, c'est parce que la pensée de Kierkegaard ne me paraît avoir une portée contemporaine que dans la mesure où le romantisme allemand en conserve une. Que rencontrons-nous chez Kierkegaard ? Ce que nous rencontrons avec beaucoup plus de richesse, de puissance poétique créatrice, de profondeur philosophique chez les grands romantiques allemands.

A certains égards, la pensée de Kierkegaard se rattache à la réaction de Schelling, dans sa vieillesse, contre le hégélianisme. Mais, à le prendre plus largement, son subjectivisme correspond à une attitude intermédiaire entre celle de Fichte et celle de Schelling et où l'on retrouve quelque chose du second Fichte et quelque chose du premier Schelling, pendant la période où ces deux penseurs étaient le plus étroitement en rapport l'un avec l'autre. Il y a là une forme du romantisme philosophique, qui n'a duré que quelques années, et la pensée de Kierkegaard en tant que théorie de la subjectivité se rattache, non pas exclusivement, mais plus spécialement, à cette époque de la pensée allemande.

Je passe au second point, la transcendance. Comme je le disais, il me semble que pour essayer de nous rapprocher de Kierkegaard,

dans son individualité concrète et sa réalité historique, nous devons le replacer dans le courant calviniste. Il se conçoit comme isolé non seulement des autres hommes, mais de son Dieu. Cela se voit jusque dans ses violentes attaques contre l'Église danoise officielle. Et ce double isolement, comme vous l'avez dit, est essentiel pour lui.

Or nous retrouvons cela dans le Brand d'Ibsen, et nous savons par Georges Brandès que ce personnage tragique a été inspiré au dramaturge par la personnalité de Kierkegaard. Il présente bien la double marque de la transcendance chez Kierkegaard, l'isolement vis-à-vis de ses proches, et le fait de concevoir son Dieu comme inattingible.

Il y a chez certains héros d'Ibsen comme chez Ibsen lui-même ce qu'on pourrait appeler un calvinisme sans christianisme. Huxley (Huxley l'Ancien, l'ami de Darwin) a dit d'Auguste Comte que sa philosophie était un catholicisme sans christianisme. Il y a eu de même, depuis un demi-siècle, un certain nombre de penseurs et d'écrivains dont on peut dire qu'ils se rattachent à un protestantisme sans christianisme et, pour plusieurs d'entre eux, à un calvinisme sans christianisme. Ce pessimisme calviniste n'a pas cessé de marquer jusqu'au bout le théâtre ibsénien de son empreinte. Jean-Gabriel Borkman ressemble encore à Brand, et il y a là chez le dramaturge une influence durable de la pensée de Kierkegaard, dans le sens où vous l'avez définie par le mot de « transcendance ». Lors même qu'il a entrepris de se détacher du romantisme de sa jeunesse, lors même qu'il s'est écarté du protestantisme traditionnel, il y a eu chez Ibsen une persistance de l'attitude morale du calviniste. Et, en raison de la nature plus littéraire que philosophique de l'esprit de Kierkegaard, c'est sans doute chez un dramaturge comme Ibsen plutôt que parmi des philosophes qu'on doit chercher son continuateur le plus authentique : Kierkegaard se situe entre Calvin et Ibsen.

Par là aussi on peut discerner duquel de ses contemporains l'écrivain danois paraît être le plus proche, par ses sentiments ou ses pensées comme par sa manière littéraire : c'est de Carlyle, du Carlyle surtout de la première période. Le solitaire écossais de Craigenputtock était de formation puritaine (c'est-à-dire calviniste)

en même temps que de formation romantique (au sens du romantisme allemand, auquel il a dû, entre beaucoup d'autres choses, son « chant » « inarticulé » et son humour tourmenté, si voisins de ceux de Kierkegaard). Kierkegaard est une sorte de Carlyle danois, un Carlyle qui en serait resté au *Sartor resartus*, qui n'aurait pas subi l'influence sociale du saint-simonisme et ne se serait pas consacré à des recherches historiques.

Je crois également que de là nous pouvons tirer quelques conclusions générales sur l'usage que font de la pensée de Kierkegaard certains philosophes d'aujourd'hui.

Peut-on faire des thèmes centraux de cette pensée le point de départ d'une doctrine philosophique ? C'est le problème que vous vous êtes posé.

Je ne veux aucunement entrer dans le détail de la doctrine de Heidegger et de Jaspers. Je m'en tiendrai à une indication globale : il me semble que ces diverses philosophies nous offrent, avant tout, les reflets d'un état d'âme assez particulier, et qu'il est chimérique pour cette raison de prétendre interpréter cet état d'âme comme justifié dans son ensemble par une doctrine métaphysique visant à l'universalité. Le caractère en grande partie esthétique de la pensée de Kierkegaard est une des raisons qui rendent difficile et, à mon sens, illégitime une interprétation de ce genre. Et cette critique me semble retomber à maints égards sur les kierkegaardiens dont vous nous avez parlé, malgré toutes les différences qu'il peut y avoir entre ces philosophes et leur maître. Je crois d'ailleurs que, sur ce point, je ne me trouverai pas non plus en désaccord avec vous.

Je suis ramené par là à Schelling, duquel Kierkegaard en philosophie s'est inspiré ; car Schelling n'est pas sans nous fournir les éléments d'un jugement non seulement sur Kierkegaard, mais sur les kierkegaardiens de notre temps.

Dans un ouvrage de sa première époque, *Le Système de l'idéalisme transcendental*, Schelling a déclaré — et c'est là une vue profonde — que ce qu'il y a à la fois de nécessaire et d'incompréhensible dans le développement de l'esprit, c'est le passage de la « limitation primitive » à la « limitation dérivée ». En gros, la limitation primitive, c'est la nécessité, pour l'esprit, de se manifester comme un

moi fini et individuel. La limitation dérivée, c'est le fait pour lui d'être précisément tel moi fini, ce moi individuel précisément que je suis, dans tel instant du temps, et non tel autre moi différent de celui-là, dans tel autre instant. Or, suivant Schelling, du moment que l'esprit pose en lui la limitation primitive, il lui est impossible de ne pas poser en lui par le même acte spirituel la limitation dérivée. Mais, d'autre part, la limitation dérivée, c'est-à-dire la particularité même de ce moi qu'il est, ne peut pas se tirer de la limitation primitive. Ce qui est à la fois nécessaire et incompréhensible dans la philosophie, selon Schelling, c'est donc le passage de la limitation primitive à la limitation dérivée. Or vouloir interpréter par une métaphysique qui ait une valeur universelle soit Kierkegaard, soit les cas psychologiques particuliers analysés par Heidegger et par Jaspers, et auxquels ils prétendent attribuer une valeur universelle, c'est justement pour le philosophe tenter d'opérer ce passage illégitime, incompréhensible, de la limitation primitive à la limitation dérivée. Et, par là, cette formule de Schelling me paraît renfermer en elle implicitement la critique et de l'attitude générale de Kierkegaard, et des philosophies contemporaines dont vous nous avez entretenus.

M. Jean Wahl. — Je vous remercie beaucoup des vues que vous avez apportées sur les éléments qui ont formé la pensée de Kierkegaard.

M. Nicolas Berdiaeff. — Je présenterai deux remarques.

Il faudrait faire une distinction entre une philosophie existentielle et la philosophie de l'existence. Je crois, au fond, que vous faites cette différence. Par exemple, Kierkegaard et Nietzsche sont des philosophes existentiels. Heidegger et Jaspers ne le sont pas. C'est une philosophie de l'existence. La philosophie existentielle c'est l'expression d'une expérience existentielle et elle donne une très grande valeur aux philosophes mêmes comme existants. La philosophie de l'existence, quoique Jaspers dise que l'existence ne peut jamais être objet, fait de l'existence un objet de la connaissance du philosophe.

Autre remarque. Il y a une très grande différence, je crois, entre

transcendance et la simple supposition qu'il y a une réalité au delà, une réalité absolue, Dieu, le monde au delà. Parce que transcendance c'est une expérience existentielle, c'est un mouvement. On peut supposer qu'il existe un monde au delà, comme, par exemple, Spencer suppose qu'il y a l'« inconnaissable », et en même temps il n'y a aucune transcendance dans l'expérience même de Spencer, et dans sa philosophie. Rien n'arrive ici, quoi qu'il dise : il y a l'inconnaissable ; absolument rien. C'est exactement le contraire de la transcendance, comme une expérience existentielle.

Le philosophe, dans sa connaissance, peut passer de la subjectivité vers l'objectif, par l'objectivation. Et il peut passer de la subjectivité vers le transcendant, par la transcendance. Ce sont deux voies tout à fait différentes. Je crois que la philosophie devient de moins en moins existentielle quand le philosophe passe de la subjectivité vers l'objectivité. Et elle reste existentielle si le philosophe passe de la subjectivité vers une transcendance. Transcendance n'est jamais objet, n'est jamais un monde objectif. C'est tout à fait autre chose. Quand on fait de la transcendance un monde objectif, on fait juste le contraire d'une philosophie existentielle. Et je crois que c'est là le danger de la philosophie de Heidegger et de Jaspers, qu'au fond ce n'est pas assez clair, ce qu'ils font : est-ce un mouvement vers l'objectivité, ou une transcendance ?

Chez Kierkegaard, c'est tout à fait le contraire.

On ne peut pas rester — non seulement le philosophe ne peut pas, mais l'homme — dans la subjectivité. Mais l'homme est un être qui se dépasse, se transcende. Il y a des chemins différents qui s'ouvrent ici, dans ce dépassement de soi-même. Au fond, Jaspers, dans son petit livre *Vernunft und Existenz* (un des derniers livres qu'il ait écrits), avoue que la philosophie existentielle n'est pas possible. Il le dit. Je crois que l'intérêt de la philosophie de Heidegger et de Jaspers est dans ce que ce sont des philosophes qui étaient blessés par l'expérience existentielle de Kierkegaard et Nietzsche. Jaspers le dit. Cette expérience de Kierkegaard et de Nietzsche a influencé leur philosophie ; mais tout de même ce n'est pas une philosophie existentielle. Peut-être serait-ce paradoxal de le dire : par exemple, si on prenait la philosophie de Hegel, qui est

tout le contraire de la philosophie de Kierkegaard et de la philosophie existentielle comme Kierkegaard l'a comprise, elle est plus existentielle que la philosophie de Heidegger et de Jaspers, parce que Hegel a vécu dans la dialectique. Il l'a expérimentée ; pour lui ç'a été l'existence, dans un certain sens. Existence tout à fait différente de l'expérience de la transcendance, qui est une expérience catastrophique ; ce n'est pas un développement, ce n'est pas une évolution. Hegel était dans une existence d'un type tout à fait différent. Mais c'était tout de même une philosophie vécue.

M. Jean Wahl. — Je crois que je suis tout à fait d'accord avec vous, sauf qu'il resterait à examiner la question de savoir si Heidegger vit sa philosophie. Cela, nous n'avons pas le droit...

M. Nicolas Berdiaeff. — Chaque philosophe important, chaque vrai philosophe le fait, ce n'est pas seulement Heidegger ; mais si nous disons ceci, nous devons dire qu'en général il n'y a pas d'autre philosophie que la philosophie existentielle, mais il y a tout de même ici une certaine différence.

M. Paul Landsberg. — Je ne veux pas revenir sur le problème de la philosophie existentielle, ni parler de Heidegger et de Jaspers parce que je crois que Berdiaeff a formulé ici et dans ses livres des vérités évidentes sur cette transformation d'une philosophie existentielle dans une fausse objectivation de l'existence. Il me semble que cela a eu lieu irréfutablement, et que c'est une chute tragique et fascinante de l'esprit qui s'est produite là. Je veux revenir sur ce dialogue si prenant que M. Wahl a eu avec M. Gabriel Marcel, particulièrement sur le point pour ainsi dire brûlant qu'il y a eu dans ce dialogue, je veux dire le problème de la « transascendance » et de la « transdescendance », comme il a dit, je crois ; en tout cas, nous croyons savoir ce qu'il veut dire par ces termes.

Je crois que peut-être le problème posé par ce dialogue n'a pas été posé avec une clarté absolue, et que là M. Wahl, M. Marcel et nous tous avons encore un effort à faire pour éclaircir d'abord le point de savoir de quel problème il s'agit. Parce que je crois qu'il

s'agit d'un problème qui n'est pas artificiel, mais qui existe en soi-même. Si je comprends bien la démarche que faisait Wahl, il est parti — non seulement dans son exposé, car je me permets aussi de parler un peu de l'histoire de son esprit — il est parti de l'interprétation de Kierkegaard, et il a trouvé là une certaine description d'une expérience vécue, d'une expérience existentielle de la transcendance.

Et c'est ici que je dois remarquer que, pour moi, ce qui prime tout chez Kierkegaard, c'est que c'est un chrétien. C'est un croyant, c'est un chrétien, et toute sa philosophie, si philosophie il y a, est une interprétation et une pédagogie chrétienne, est un effort pour conduire les hommes vers une certaine réalisation, vers le christianisme, vers un certain sérieux chrétien, étant bien entendu qu'être chrétien ne peut rien signifier de vécu sinon de devenir chrétien. Si on fait abstraction de cela, je crois que Kierkegaard devient absolument abscur, et que l'on ne peut plus le comprendre. Il n'est ni un philosophe universel au sens où Hegel est un philosophe universel, ni un romantique. Je ne veux pas nier ce qu'il a de commun avec le romantisme allemand, mais il n'est pas défini essentiellement par la qualité de romantique, la qualité de chrétien chez lui est beaucoup plus sérieuse. Je crois que sur ce point nous sommes d'accord, M. Wahl et moi. La transcendance vécue par Kierkegaard sous une forme assez particulière que vous avez distinguée finement est la transcendance chrétienne, en tout cas *une* transcendance chrétienne vécue. Et l'importance de Kierkegaard est surtout que dans ce moment-là, en plein XIXe siècle, quelqu'un a vécu authentiquement la transcendance chrétienne et l'a exprimée d'une façon qui n'appartenait pas à une église, ni à une théologie, mais qu'il l'a exprimée d'une façon immédiatement dialectique, dans le langage du siècle pour ainsi dire, avec toute la richesse de l'expression donnée par le romantisme, par la poésie, etc. Vous savez tous que ceci correspond à peu près à l'interprétation que Kierkegaard a donnée de sa vocation : d'être un simple chrétien qui fait usage de toutes les séductions du langage et de la pensée de son siècle pour faire recomprendre pour ainsi dire la situation et la foi chrétiennes.

M. Wahl a interprété — vous savez tous avec quelle profondeur

— la pensée de Kierkegaard. Et il en a dégagé, comme l'ont fait d'une manière différente, par exemple, Jaspers et Heidegger, une certaine idée de la transcendance en soi, qu'on peut encore distinguer de l'expérience vécue chrétienne, mais qui est pour ainsi dire cette expérience à l'état formalisé. [Je ne sais pas si l'expression est absolument exacte...] C'est-à-dire qu'il s'agit ici d'une transcendance qui, en effet, est essentiellement ascendante, et qui trouve l'*autre* dans le sacrifice du *moi* et dans le sacrifice aussi de tout ce qu'il y a de nature, de tentation naturelle vis-à-vis du moi. Kierkegaard, en somme, renonce comme chrétien au monde et à soi-même, pour se donner à sa foi, pour se donner à une transcendance ascendante.

En suivant sa démarche spirituelle, il me paraît que M. Wahl a trouvé que cette expérience vécue, qu'il a vue sous une certaine forme chez Kierkegaard, a un sens beaucoup plus universel, c'est-à-dire qu'il y a d'autres expériences qui ont en commun avec cette expérience des caractères remarquables : surtout ce caractère de l'expérience de l'*autre*, dans ce sens strict et absolu que M. Wahl a caractérisé en interprétant Kierkegaard. C'est-à-dire que, même dans la sphère du biologique, du biologique comme sujet d'une métaphysique de la vie, il y a des extases dans lesquelles la vie dépersonnalisante prend ce caractère de quelque chose d'absolument autre, dans laquelle le moi ressent l'angoisse de se perdre et à laquelle l'homme, le moi peut se donner. En effet, le moi est entre deux forces... qui le transcendent en ce sens. Il est vrai que le moi peut éprouver des frissons d'angoisse, des sentiments analogues à l'approche de ces deux forces, celle d'en bas et celle d'en haut, pour faire usage de l'image, ou en tout cas d'une force essentiellement spirituelle et d'une force essentiellement vitale. Je crois que l'interprétation la plus féconde serait à donner en partant de Nietzsche et de ce qu'il appelait Dionysos. En effet, quand il dit que Dionysos est un Dieu, il veut dire aussi qu'il s'agit là d'une transcendance, c'est-à-dire que le moi est aussi angoissé, aussi sacrifié, aussi détruit, aussi transcendé en s'unissant à Dionysos qu'en se rapprochant d'un Dieu spirituel. Jusque-là je crois que de ce point de vue purement descriptif il y a vraiment analogie, et jus-

que-là je crois que tout ce qu'a dit M. Wahl est absolument justifiable aussi d'un point de vue qui se situe en dernier lieu plus près de M. Marcel. Le problème qu'a touché M. Marcel commence après et est un problème non de philosophie de l'existence, mais de philosophie existentielle, pour me servir des termes de Berdiaeff, c'est-à-dire que dans la philosophie existentielle l'homme est concrètement entre ces deux forces. Le moi est vraiment atteint par ces forces différentes, il peut en saisir la différence. Alors que dans la philosophie existentielle — je n'ose presque pas le dire, mais permettez-moi de le faire pour raccourcir — on essaye de suivre un chemin plus proche de celui de Kierkegaard, un chemin qui est parcouru par des hommes comme Kierkegaard, on peut bien reconnaître qu'il y a un choc, non seulement entre le moi et une transcendance ascendante, mais aussi, au sens de M. Wahl, entre le moi et une transcendance différente. Si le problème de la transcendance était seulement entre le moi et un seul « centre » transcendant, il serait beaucoup plus simple ; ce que vous avez rappelé à notre attention c'est que ce problème est beaucoup plus complexe et que le moi se trouve situé entre deux forces opposées à lui et entre elles.

A un autre point de vue, c'est-à-dire déjà engagé dans une philosophie existentielle définie, on peut parler, comme l'a fait M. Marcel, d'une « subversion » quand un homme s'est donné à l'extase noire. M. Marcel s'est déjà décidé pour une certaine direction de l'existence alors que le point de vue de M. Wahl est d'abord purement descriptif peut-être avec un certain penchant pour ce qu'il nomme la transdescendance.

M. Jean Wahl. — Je n'ai vraiment rien à dire, si ce n'est mes remerciements à M. Landsberg.

Je voudrais rappeler d'un mot, en le remerciant, ce qu'a dit M. Berdiaeff. Je crois qu'en effet la notion de transcendance aurait bien besoin d'être un peu plus analysée que je ne l'ai fait. A ce propos il ne serait pas mauvais de se souvenir d'une remarque qu'a faite Nikolaï Hartmann en disant qu'on ne devrait pas dire au fond transcendance, mais « mouvement de ce qui est transcendé vers

ce qui le transcende », et que cela éclaircirait peut-être les discussions. Il y a des mouvements de transcendance, des mouvements de dépassement. Mais transcendance ne doit pas s'appliquer au terme vers lequel se dirige ce mouvement. Telle est l'observation de Hartmann dont il faudrait peut-être tenir compte [1].

M. Berdiaeff envisageait le même problème que celui qu'a très profondément mis en lumière M. Landsberg, à savoir : peut-il y avoir une sorte de transcendance vers ce qui n'est pas d'ordinaire objet de transcendance, vers l'objet du mouvement de transdescendance ? C'est cela que M. Berdiaeff avait critiqué ; c'est cela que M. Landsberg, si je comprends, déclare possible. Mais je ne voudrais pas finir en présentant une solution, parce que je crois que l'essentiel de la philosophie existentielle est plutôt de nous dire que les problèmes ont une valeur en eux-mêmes ; les problèmes philosophiques ne peuvent pas être complètement résolus. Il faut, disait Rimbaud, se faire voyant. Il faut se faire problème. Et c'est pourquoi je ne répondrai pas.

Lettre de M. M. Heidegger.

Je vous remercie beaucoup pour votre aimable invitation à votre conférence à laquelle je ne puis malheureusement pas assister à cause du travail du semestre en cours.

[1] De même, pour Heidegger, le transcendant est non ce vers quoi le *Dasein* transcende, mais le *Dasein* lui-même. Peut-être y aurait-il lieu de distinguer immanence et transcendance suivant qu'elles se présentent dans la théorie de la réalité ou dans la théorie de la connaissance. C'est ainsi que la philosophie de Heidegger est une philosophie de l'immanence, si elle est vue du point de vue de la théorie de la réalité, — et elle est une théorie de la transcendance, si elle est vue du point de vue de la théorie de la connaissance. La théorie de M. Brunschvicg serait une théorie de l'immanence, du point de vue de la théorie de la connaissance (mis à part toutefois le « choc ») et une théorie de la transcendance, du point de vue de la théorie de la réalité, tout au moins en un sens. Le thomisme est à la fois dans la théorie de la connaissance et dans la théorie de la réalité une théorie de la transcendance.

Il y aurait d'ailleurs bien des réserves à faire sur ces deux termes qui conservent en eux-mêmes tous deux un certain écho de leur origine spatiale.

Vos remarques critiques au sujet de la « philosophie de l'existence » sont très instructives. Je dois cependant redire que mes tendances philosophiques, bien qu'il soit question dans *Sein und Zeit* d'« Existenz » et de « Kierkegaard », ne peuvent pas être classées comme *Existenzphilosophie.* Mais cette erreur d'interprétation sera probablement difficile à écarter pour le moment.

Je suis tout à fait d'accord avec vous pour dire que la « philosophie de l'existence » est exposée au double danger soit de tomber dans la théologie, soit de tomber dans l'abstraction. Mais la question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme ; c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel. Et Nietzsche non plus n'est pas un philosophe de l'existence, mais dans sa doctrine de la volonté et de l'éternel retour, il pose l'antique et unique question de l'être. Mais la question qui est seule posée dans *Sein und Zeit* n'est aucunement traitée, ni par Kierkegaard, ni par Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté.

Mais peut-être ces remarques sont-elles une esquisse trop générale pour éclaircir l'essentiel.

Je suis heureux de pouvoir reproduire cette lettre [1]. *Il n'en reste pas moins que la philosophie de l'existence est pour Heidegger le point de départ nécessaire, si on veut constituer une philosophie de l'être. Je me demande aussi ce que sur l'être proprement dit Heidegger nous apporte. Il nous dit qu'il est le temps, avec ses trois moments, ses trois extases. Mais il est très difficile d'isoler sur ce point sa pensée sur l'être de ses éléments « existentiels », car ses trois extases se définissent par rapport à la* Sorge.

Lettre de M. E. Lévinas.

D'après M. Wahl, la philosophie existentielle comporte, *en fait*, un certain nombre de notions d'origine théologique. Kierkegaard les présente comme telles, Heidegger et Jaspers chercheraient à les laïciser. Ces notions n'en jouent pas moins un rôle considérable chez

[1] Les passages en italiques qui suivent les lettres sont les remarques de l'auteur.

ces philosophes, constituent l'attrait de leur pensée, et en assurent l'attache avec le concret.

On peut se demander si le lien entre la théologie et la philosophie existentielle n'est pas, à la fois, plus profond et — en ce qui concerne Heidegger — moins déterminant pour la philosophie existentielle que M. Wahl ne le dit.

Plus profond, à condition de ne pas limiter la théologie à la dogmatique d'une religion positive quelconque. Les problèmes auxquels la dogmatique fournit des réponses en sont indépendants et apparaissent dès le simple fait de l'existence de l'homme moderne. Exister, c'est pour lui, d'ores et déjà, connaître la solitude, la mort et le besoin du salut. Quand l'âme ignore la consolation de la présence de Dieu, elle a une expérience positive de son absence. Le discours sur Dieu ne perd pas son essence religieuse quand il apparaît comme un « discours sur l'absence de Dieu » ou même comme un silence sur Dieu. Le religieux n'est jamais l'insoupçonné. Ce qui rattache donc la philosophie existentielle à la théologie c'est avant tout son objet même, l'existence, fait sinon théologique du moins religieux.

Mais, d'autre part, sous la forme que la philosophie existentielle revêt chez Heidegger, elle s'éloigne de la théologie aussi loin que possible. Quelle que soit, par ailleurs, la part de la théologie dans la formation intellectuelle de Heidegger, on nous accordera aisément que, pour lui, laïciser une notion ne revient pas à en camoufler l'aspect religieux. La laïcisation doit signifier une opération qui aboutit véritablement à dépasser le point de vue théologique. Dès lors le problème de la relation entre la philosophie de Heidegger et la théologie dépend du sens que prendra cette laïcisation. Le point sur lequel elle s'effectue est, en effet, comme le point névralgique de sa philosophie.

Dans l'attitude théologique on envisage les choses et les êtres d'une manière qu'en termes heideggeriens il conviendra d'appeler *ontique*. On a affaire à *ce* qui est, à des « étant »'s qui accomplissent leur destinée. Ils sont objet de récits. Ils sont traités en individus et font partie d'un drame où nous sommes engagés nous-mêmes. La théologie est essentiellement histoire et mythologie. C'est pourquoi, en matière de théologie, l'*autorité* peut garantir le vrai.

Le grand intérêt de la philosophie heideggerienne consiste à montrer à la base de l'aventure *ontique* de l'homme quelque chose de plus qu'une relation d'« étant » à « étant », la compréhension de l'être, l'ontologie. L'existence humaine comme destinée n'intéresse Heidegger qu'à cause de cette ontologie qu'elle accomplit. Heidegger rompt donc avec la théologie dans l'exacte mesure où il fait la distinction de l'ontique et de l'ontologique (et il le fait avec un radicalisme qui est sans précédent dans l'histoire de la philosophie) et où la transcendance fondamentale s'accomplit pour lui non pas dans le passage d'un « étant » à un autre, mais de l'« étant » vers l'être.

Dans ces conditions, il faudra dire que si Kierkegaard reste théologien, ce n'est pas pour avoir identifié le transcendant à Dieu plutôt qu'à la nature ou au diable, mais pour avoir interprété la transcendance comme le contact avec un « étant ». Si Heidegger renonce à l'au-delà, ce n'est pas que l'*au-delà* serait inconnaissable ou « plus théologique » que l'*ici-bas*, mais que la distinction même de l'au-delà et de l'ici-bas est ontique et postérieure au problème ontologique. Peut-on affirmer que Heidegger fait du péché « la chute dans le domaine de la foule anonyme » ? Ne recherche-t-il pas plutôt la condition ontologique de la chute qui est un fait ontique et dont le péché originel est un cas particulier (*Sein und Zeit*, p. 306, note). Il s'agit toujours de trouver les conditions ontologiques des différentes situations de l'existence effective, de passer de la compréhension ontique et existent*ielle* à la compréhension qu'il appelle ontologique et existent*iale*. Heidegger voit là en tout cas l'essentiel de sa découverte philosophique. Ce qui, d'après lui (*Sein und Zeit*, p. 235, note), serait resté étranger à Kierkegaard, c'est la position du problème de l'existence en tant que problème existent*ial* (par opposition à existentiel), autrement dit la perspective même de l'ontologie.

Je n'accepterais pas volontiers l'idée que l'existence est par elle-même un fait religieux. Pour moi la religion est de la nature d'une réponse. Et l'existence est d'abord de la nature d'une question.

A cette question, il y a des réponses autres que religieuses ; tout engagement, tout risque, toute décision, ne doit pas nécessairement recevoir le qualificatif de religieux.

Je reconnais que la laïcisation chez Heidegger est un dépassement ou, en tout cas une destruction, du point de vue théologique.

Et les observations de M. Lévinas nous permettent, je crois, de dégager le sens profond des réserves de Heidegger : le problème de l'être, qu'il nous dit être son problème, c'est le problème de l'être transposé du domaine ontique au domaine existential (sans doute en passant par le domaine existentiel). Mais ce que je vois mal, c'est précisément ce qu'est ce domaine existential. Je crains qu'il ne soit déterminé par le problème des conditions de la possibilité de l'existence, un criticisme de l'existence, qui ne pose pas ses questions d'une façon plus authentique et plus satisfaisante que le criticisme de la raison, et qui comme lui fait appel à l'idée formelle des « conditions de possibilité ». Une des questions qui se poseraient dès lors, c'est de savoir quelle conception se fait Heidegger de cette idée de possibilité, qui joue un si grand rôle dans sa pensée, comme dans celle de Jaspers, et s'il peut en donner une définition ou une théorie qui permette de s'en faire une conception non formelle.

Lettre de M. Karl Jaspers.

Vous avez eu, il y a quelques semaines, la bonté de m'envoyer vos thèses intitulées « Subjectivité et Transcendance ». Je me bornerai à me reporter à ce que vous dites au sujet de ma philosophie :

1. Vous écrivez que mes éclaircissements des situations limitatives supposent aussi, par le concept de la limitation, l'idée d'une totalité, celle du Bien et du Vrai, mais que ma manière de penser ne peut pas, au fond, accepter cette totalité. Or, nulle part je n'affirme qu'il y ait une connaissance de la totalité de l'être ; j'admets seulement une connaissance des divers « modes de l'englobant » dans lesquels le connaissable se révèle à moi d'une façon chaque fois originelle. Chaque mode de l'englobant — d'abord, être réel, conscience en tant que telle, esprit ; ensuite, existence — rencontre une limitation qui lui est propre, et parvient ainsi à la situation où, dans un autre espace, la barrière peut être rompue jusqu'à ce que la quiétude devienne possible dans la transcendance. Cette quiétude, cependant, ne peut être acquise par aucun acte de connaissance. La limitation n'existe donc toujours que par rapport à un mode de la

conscience de l'être, mais elle n'est point absolue. Totalité, à son tour, a plusieurs significations : celles de perfection, de concordance, d'achèvement d'une harmonie contenant en elle-même des correspondances illimitées ; mais la totalité, elle aussi, n'est donnée chaque fois que par rapport à un mode de l'englobant. Dans la transcendance, elle cesse d'être, aussi bien que son contraire, puisque, là, tout ce qui est exprimable n'est que métaphore inadéquate.

2. Votre phrase disant que je me trouve en opposition avec Kierkegaard, en voulant rester dans ce monde-ci qui nous est propre, prête à malentendu. Il est vrai que je nie la foi en une transcendance là où cette foi n'arrive pas à se manifester, à se rassurer, à se confirmer dans notre monde. Je ne nie cependant point la transcendance, et je suis frappé de me trouver face à l'« exception » que Kierkegaard voyait en lui-même ; je crois aussi me trouver devant elle tel qu'il le voulait : elle n'est pas un exemple à l'imitation, mais elle ne fait qu'attirer l'attention ; elle se soumet elle-même au principe général de la « réalisation de soi-même dans le monde », comme à une mesure à laquelle elle est consciente de ne pas satisfaire, et cela dans l'ambiguïté constante ou de culpabilité profonde ou d'élection inouïe à une unicité irremplaçable et non réitérable.

3. Je rejetterais comme tromperie tout *Ersatz* de l'idée d'éternité par des pensées sécularisantes. Le fait que, dans le monde, la fidélité, la continuité, la « répétition » sont une confirmation et une assurance de l'éternité, ne signifie pas qu'on les substitue à l'éternité ; cela signifie, non que l'éternité n'existe plus, mais qu'elle sombre pour moi si je n'ai plus confiance en personne, ni par conséquent en moi-même.

4. Je ne nierais pas que la nostalgie de quelque chose de perdu se fait sentir dans ma philosophie et qu'un écho de la religion résonne en elle. Cependant, je crois discerner cet écho dans toute philosophie qui se place dans l'ombre de Platon et de Kant, pour lesquels une si grande nostalgie fut la source de leur recherche et de leur vocation. Qui de nous ne voudrait, au plus profond de son cœur, que Dieu en personne lui parlât comme à un enfant, — même si nous savons que la Divinité, en nous le refusant, nous a donné précisément par là la

possibilité d'exister, en tant qu'hommes, dans notre liberté (Kant) ?

5. Qu'une « théorie » de l'existence écarte justement l'existence même, cela est vrai pour les interprétations erronées opérant dans le monde à l'aide de pensées qui éclaircissent l'existence et nous appellent, comme si elles pouvaient subsumer, connaître, décider quelque chose dans une situation concrète. L'existentialisme est la mort de la philosophie de l'existence, comme il l'a toujours été depuis les élèves de Platon. La philosophie ne peut que nous éveiller.

6. Quant aux « dangers », soit d'un rattachement trop étroit à la théologie, soit d'un détachement trop complet de toute « concrétude », je ne les reconnais pas comme dangers proprement dits. Je pourrais presque dire : Ce que vous désignez comme dangers, c'est précisément ce que je voudrais atteindre, tel qu'au moins je le conçois. En ce qui concerne la théologie : Ce qui s'impose à moi comme vrai originellement, reste vrai, même lorsque je comprends par la suite que, historiquement, il ne serait probablement pas entré dans mon âme sans le christianisme. En ce qui concerne la « concrétude » : Il faut que la philosophie rationnellement communiquée demeure, en tant que telle, une construction ouverte dont l'achèvement est chaque fois l'affaire de celui qui la pense. Elle ne doit pas contenir le concret tel qu'il est acquis dans les sciences ou communicable dans les visions des poètes, ou tel qu'il reste historique dans sa substance même et, par là, libre pour chacun qui est existence possible. Les plus grands efforts de la pensée philosophique tendent, il me semble, à acquérir une concrétude, non vide, mais véritable et agissante. C'est dans ce sens, par exemple, qu'il nous faut renoncer à baser des postulats et des commandements sur une anticipation de ce qui se décidera encore dans l'histoire. Celui qui se communique par une philosophie, doit adopter une attitude contraire à celle du dictateur, et cela en disparaissant presque dans une souplesse et une mollesse apparentes, et réservant ainsi un espace entièrement libre à celui qui écoute ; si celui-ci ne vient pas vers lui, en philosophant de sa propre source, il préférera le laisser désespérer plutôt que de lui offrir quelque chose de succédané. De plus, entre autres attitudes concrètes, il nous faut par exemple abandonner celle de « psychologiser » qui rend l'abstrait

imaginable et le dénature précisément par là. La philosophie doit chercher à parvenir à un degré d'abstraction, qui, par sa forme même, est capable d'agir sur la réalité la plus profonde. La psychologie — de nos jours, sous la forme de la psychanalyse, — est le sosie-fantôme de la philosophie. Dès que l'on s'attache à celui-ci, toute philosophie est perdue. Mais, presque pour chaque forme manifeste de la philosophie, cette interprétation psychologique constitue un parallèle erronément tracé. En effet, les actes concrets, tout agir réel du philosophe, sont indicatifs pour la compréhension et pour l'examen de sa pensée philosophique. Car la philosophie n'est pas, comme c'est le cas pour la science, une vérité susceptible d'être isolée. Jusque dans le ton, jusque dans la nuance décisive, on peut reconnaître ce qu'est le penseur même et ce qui se reflète dans toute sa vie. Cependant, l'analyse psychologique — lorsque la psychanalyse combat l'adversaire, non par des arguments substantiels, mais en le psychanalysant — n'en donne qu'une image déformée, déjà faussée à l'origine. Pourtant, cette image déformée oriente vers la vérité : en philosophie, j'opère avec les pensées de l'autre, de sorte que je me rapproche, grâce à elles, du penseur même ; rapprochement pouvant être d'autant plus profond que les pensées sont devenues pures quant à leur forme. Les analyses « concrètes » de ma philosophie se proposent d'être une traversée du psychologique pour rendre intensément présente l'existence possible.

7. Vous demandez si Rimbaud, Van Gogh, Nietzsche, Kierkegaard ne sont pas plus existentiels et, au fond, plus philosophiques que la philosophie de l'existence. Qu'une philosophie soit existentielle, c'est, à vrai dire, une impossibilité. Seul un homme, dans son être temporel, est existence possible... Je suis content si je suis de ceux dont vous dites qu'ils ont mieux fait sentir la valeur de ces exceptions-là.

8. Le fait d'allier le nom de Heidegger au mien, comme si nous faisions la même chose, nous expose tous deux, il me semble, à des interprétations erronées. Ce qui, peut-être, nous a été commun, c'est une attitude critique et négative à l'égard de la philosophie universitaire traditionnelle, ainsi que la dépendance de certaines pensées de

Kierkegaard. Mais ce qui nous distingue, ce sont les contenus substantiels où nos philosophies respectives prennent naissance.

Voilà mes observations succinctes dont je vous prie de bien vouloir tolérer la qualité insuffisante. Je ne suis pas tout à fait sûr d'avoir parfaitement compris les thèses que vous m'avez envoyées. Car nous entrons, avec chaque pensée philosophique, dans le réseau tellement inextricable de la multiplicité des interprétations possibles que, seule, une heureuse rencontre nous rend parfois saisissable, pour un instant et à travers le premier plan de la pensée, la simplicité indubitable de la vérité.

Je remercie Karl Jaspers des éclaircissements que sa réponse apporte. Ils me sont précieux. Et ce qu'il dit aux n°s 5 et 7 marque, il me semble, un accord. Je le suivrai moins facilement, quand, au n° 6, il condamne radicalement l'effort de la psychanalyse. Il reconnaît au n° 2 qu'il nie la foi en une transcendance qui ne se rassure pas et ne se confirme pas dans notre monde. Si je comprends bien ces expressions, c'est donc qu'il admet sur ce point une différence entre sa pensée et celle de Kierkegaard après Crainte et Tremblement. *Je crois que ce qu'il dit au paragraphe 1 ne résout pas l'antinomie qu'il y a dans sa philosophie entre l'idée de limitation comme bien et l'idée de limitation comme mal ; ou ne le résout qu'à l'aide de distinctions qui restent un peu conceptuelles. Peut-il y avoir d'ailleurs une connaissance des divers modes de l'*Umgreifende *? Ne retrouve-t-on pas ici l'antinomie entre ampleur et étroitesse qu'il a mise en lumière pour l'existence ? J'admettrais plutôt (et je crois qu'il pourrait admettre) qu'il y a là une de ces tensions essentielles, une de ces antinomies qui tiennent à la nature même de l'être.*

Je ne crois pas discerner (comme il le dit au n° 4) chez Kant, et à plus forte raison chez Platon, la nostalgie d'un climat religieux perdu, car ils vivent encore dans ce climat. Et leur nostalgie est plutôt nostalgie religieuse que nostalgie du religieux. Quant à ce qu'il dit au n° 3, la question est précisément de savoir si l'on peut à la fois poser la question de « l'éternité pour moi » et croire vraiment à l'éternité. Elle sombre pour moi, dit Jaspers, mais celui qui croit à l'éternité sombre peut-être en face d'elle, mais ne la voit pas sombrer « pour lui ».

Observations de M. H. Pollnow.

En mettant au point, par son exposé très instructif, certains problèmes fondamentaux ayant trait à la philosophie de l'existence (ou, plus précisément, en les mettant « au point d'interrogation »), M. Jean Wahl est en droit d'attendre des réponses destinées plutôt à compléter ses propres considérations qu'à y apporter des objections. Je me permets donc de reprendre trois des nombreuses questions importantes qu'il a soulevées et d'ajouter quelques arguments personnels.

1. La distinction faite par M. Wahl entre « transascendance » et « transdescendance » me paraît d'une fécondité philosophique incontestable, puisque non seulement elle différencie les deux formes sous lesquelles tout rapport avec la transcendance se concrétise, mais aussi elle rappelle utilement, par ses termes mêmes, que la transcendance, conçue trop souvent comme une *donnée* figée dans une sorte d'objectivation, signifie au fond un *acte* existentiel du sujet connaissant. Il s'agit donc, comme M. Wahl l'a formulé, de savoir si la transascendance comporte forcément un mouvement vers le bien, la transdescendance, au contraire, une direction inévitable vers le mal.

Je pense que l'esprit humain, en plaçant les phénomènes les uns en haut, les autres en bas, selon un ordre spatial cosmique des valeurs, et cela aussi bien dans les interprétations philosophiques que dans les conceptions religieuses du monde, ne traduit, par ce symbolisme primordial, qu'un schéma transcendental, pour ainsi dire, de sa propre structure « anthropologique ». Ce schéma, vérifiable par notre conscience phénoménologique, est transcendental parce que liant tant la phénoménalité que la cognoscibilité du monde à un certain système de directions non métaphoriques, mais effectives ; il est anthropologique parce qu'il exprime précisément l'attitude primitive de l'être humain vis-à-vis de tout autre être ainsi que du monde en général, attitude établissant dans la rationalité de l'homme sa « supériorité » par rapport au reste de la création.

Il me semble donc que le processus de rationalisation est originellement vécu comme une sorte d'ascension vers la lumière, ainsi que nous parlons du lever du jour, et d'autre part que, pour l'homme, qui

« monte » grâce à la connaissance de soi et de l'univers, le retour à ce qui demeure inconnu ou même inconnaissable apparaît comme une descente vers l'obscurité ou, autrement dit, comme la tombée de la nuit. Mais ce n'est que dans la mesure où le bien est coordonné, dans une philosophie, à la clarté du rationnel et le mal par conséquent à l'obscurité de l'irrationnel, essentiellement élémentaire dans sa force et impénétrable dans sa structure, que le bien se place en haut et le mal en bas de la hiérarchie des valeurs vitales ou morales. La preuve en est que toute conception du monde identifiant le bien avec l'irrationnel et concevant justement la rationalité comme mauvaise, implique la nécessité d'une transdescendance vers le bien, par exemple dans le « Faust » gœthéen sous forme de « descente vers les Mères », ou celle d'une transascendance vers le mal, comme c'est le cas dans la philosophie de Klages qui considère l'esprit comme l'ennemi irréconciliable de l'âme et de toute force vitale et créatrice. D'ailleurs, pour une pensée plaçant le bien dans les régions inférieures, il va de soi que le sens péjoratif et négatif du bas s'efface en se transformant en un sens positif de profondeur, tel que nous le trouvons, par exemple, le plus explicitement dans le Romantisme.

2. Je ne vois pas pourquoi toute philosophie de l'existence, désireuse de se maintenir en contact étroit avec les faits concrets et particuliers à l'historicité de la vie, doit nécessairement porter le caractère d'une théologie. Il me semble qu'une différence fondamentale existe entre la pensée théologique et la pensée philosophique devenue philosophie de la religion. Si toutes deux envisagent les mêmes données, elles le font sous des aspects bien distincts.

La certitude des données formant le contenu de la religion et constituant ainsi le point de départ du théologien n'est, pour une philosophie de la religion, qu'un aboutissement, et, par là, le couronnement de la pensée constructive. Considérons, sous cet angle, la fonction que joue la preuve de l'existence de Dieu, d'une part, dans la conception théologique du monde, et, d'autre part, dans celle de la philosophie.

Sur le plan théologique, le besoin de recourir à une preuve de l'existence de Dieu signale une crise de la conscience religieuse, crise due au dynamisme de la rationalisation destructrice qui ne s'arrête

même plus dans la transcendance ; c'est donc pour se rassurer dans la transcendance que la pensée est tentée de chercher des preuves de l'existence de Dieu, preuves portant par conséquent un caractère *apologétique.*

Tout au contraire, sur le plan philosophique, les preuves de l'existence de Dieu remplissent une fonction essentiellement différente : elles ne servent point à un but apologétique, mais participent à l'accomplissement de l'effort *constructif* d'une philosophie de la totalité, en traduisant par là l'élan audacieux d'une pensée suffisamment sûre d'elle-même pour transcender ses propres limites et apporter ainsi la preuve de l'improuvable.

Qu'une philosophie concrète de l'existence puisse prendre, dans son évolution, une tournure religieuse, cela me paraît une conséquence indubitable et inévitable. Mais pourquoi faut-il y voir une tournure théologique inhérente à l'existentialisme, c'est-à-dire l'abandon de la confiance en la pensée dirigée et contrôlée par elle-même, telle qu'elle représente la seule attitude authentiquement philosophique ? Car cette perspective religieuse n'est pas destinée, à mon avis, à rassurer une foi ébranlée et à ramener vers la transcendance l'existence menacée. J'y trouverai précisément la tentative la plus parfaite d'une réelle conquête de la transcendance et le véritable fondement d'une communication libre de la subjectivité croyante avec la transcendance, sous forme d'une philosophie de la religion.

3. Le problème de l'existence est avant tout celui de la possibilité de réaliser l'existence. Là où les limites de cette possibilité ne se font pas sentir, l'existence ne peut devenir problématique en elle-même et ne peut point former l'objet, ou, pour mieux dire, le contenu d'une philosophie de l'existence. L'existence s'exprime alors par d'autres formes que celles de la réflexion de l'existant sur l'existence. Mais à la base de toute pensée existentielle se trouve la conscience d'une possibilité limitée de réaliser l'existence. C'est là précisément où réside la différence essentielle entre *Rimbaud* et *Van Gogh*, d'une part, et les philosophes de l'existence, d'autre part, tels que *Kierkegaard*, *Nietzsche*, *Jaspers* et *Heidegger*. Car ce n'est que la limitation vécue de l'existence susceptible d'être réalisée qui permet de se rendre compte, dans une philosophie, de ce qui est problématique

dans l'essence de l'existence. Les uns vivent l'existence sans y penser sous forme de philosophie de l'existence ; les existences qu'ils réalisent portent un caractère exemplaire et *apodictique*. Pour les autres, l'existence se présente comme *problème* existentiel, leur fournissant ainsi matière à réflexion et les guidant vers le déploiement de la pensée existentielle dans une philosophie de l'existence.

Au cours de la discussion sur l'exposé de M. Wahl, on a proposé une distinction entre la philosophie existentielle et la philosophie de l'existence, distinction dont je ne vois pas le bien-fondé. Je ne comprends pas comment cette antithèse pourrait nous avancer dans la mise au point des problèmes autrement qu'en nous révélant que nous devons l'abandonner dès que nous l'avons établie. On a usé de cette distinction pour établir une sorte de graduation des philosophes selon leur valeur, en mettant, par exemple, *Kierkegaard* et *Nietzsche*, philosophes existentiels, à un rang supérieur à celui de *Jaspers* et de *Heidegger*, simples philosophes de l'existence. Une telle évaluation me paraît tout à fait arbitraire, puisqu'il n'y a aucune raison de supposer qu'une philosophie de l'existence ne puisse être tout aussi existentielle que n'importe quelle autre philosophie. Bien entendu, j'accepte la caractéristique des philosophies de *Jaspers* et de *Heidegger* comme philosophies de l'existence. Mais le terme de philosophie existentielle est-il autre chose qu'une tautologie ? Qu'il me soit permis d'examiner encore de plus près cette antithèse de notions. Toute philosophie véritable et authentique, et *Jaspers* l'a souligné, ne peut être que philosophie existentielle. C'est précisément cette existentialité qui rend philosophique, au fond, une pensée. Elle fait que toute pensée véritablement philosophique est essentiellement existentielle ou que toute pensée existentielle devient philosophie dès qu'elle trouve une forme systématique. Pourquoi donc traduire, par une formule tautologique, ce qui constitue l'essence même de la philosophie en tant que telle et qui la distingue non de la philosophie de l'existence, pour laquelle cela est tout aussi valable, mais de toute pensée contingente et inoffensive par rapport à l'existence ?

On pourrait peut-être préciser davantage la différence qui, à mon avis, existe non entre la philosophie dite existentielle et la philosophie de l'existence, mais plutôt entre la philosophie en tant que telle

et la philosophie de l'existence. Dans ce but, il faut se rendre compte du fait que toute philosophie méritant ce nom est essentiellement existentielle par sa transparence pour l'existence du philosophe qui *s'éclaire* en elle, et que la philosophie de l'existence, philosophie non moins existentielle, à condition qu'elle soit vraiment de la philosophie, a un double rapport avec l'existence en tant que philosophie, car l'existence *s'éclaire* en elle, et en tant que pensée concernant l'existence, car ainsi elle *éclaircit* l'existence.

Je crois donc que l'antithèse s'effondre, puisque le terme de philosophie existentielle s'anéantit entièrement de par sa nature de tautologie, tandis que celui de philosophie de l'existence reste le cadre assez vaste pour englober aussi bien *Kierkegaard* et *Nietzsche* que *Jaspers* et *Heidegger*.

J'accepterais beaucoup des pénétrantes remarques que M. Pollnow a faites, au n° 1, tout en mettant en doute l'idée d'une transascendance vers le mal ; et en pensant que l'analyse des idées de bien et de mal, commencée par Nietzsche, n'a jamais été vraiment continuée.

Je n'ai pas dit que toute philosophie de l'existence doit prendre le caractère d'une théologie. Et j'ai tenté de voir de quelle façon elle pourrait s'affranchir de toute idée religieuse. M. Pollnow veut au contraire montrer que sa séparation d'avec les idées religieuses serait pour elle diminution de vitalité et peut-être symptôme de mort ; il cherche à distinguer la fonction de l'idée de transcendance chez l'homme religieux et chez le philosophe. Mais sans doute ne tient-il pas assez compte du fait que sa fonction chez le philosophe s'explique parce qu'il prend place dans un reflux de la pensée religieuse, dans une marée basse de la religion. Ce qu'il appelle « la réelle conquête de la transcendance, fondement de la communication libre », n'est bien souvent que le revers d'un mouvement de la foi ébranlée et angoissée.

Je crois que pour un Van Gogh ou un Rimbaud, l'existence a été un problème, bien qu'ils n'aient pas exposé ce problème avant tout par leur réflexion, mais par leur œuvre et leur vie. Eux aussi ont eu une existence aux possibilités limitées, bien qu'on puisse soutenir qu'ils ont pu se réaliser dans leur œuvre d'une façon plus complète que n'ont pu le faire les philosophes dans la leur. (Encore cela reste-t-il une question. Et

Maine de Biran offre l'exemple d'un philosophe qui reste problème, qui reste limité, et s'exprime dans une œuvre et une vie qui l'expriment pleinement, par leur caractère même d'insatisfaction et d'inachèvement.)

Malgré les objections de M. Pollnow, je crois qu'il y a quelque chose d'utile et de vrai dans la distinction proposée par Berdiaeff entre philosophies existentielles et philosophies de l'existence. Le cas de Nietzsche et de Kierkegaard, celui de Socrate, peut-être celui de Descartes et de Kant, ce sont des exemples de philosophies qui sont sources d'elles-mêmes, — même si on peut dénombrer leurs affluents.

Lettre de Mlle Hersch.

A propos de l'idée de répétition, des théories de l'instant ou de celles de l'éternel retour : est-il juste de voir là des « Ersatz » de l'idée d'éternité ? « Ersatz » est si fortement péjoratif, suggère qu'il s'agit de la même chose, mais « en faux », sans aucune compensation pour l'authenticité perdue. Or il me semble que la répétition, l'instant, l'éternel retour, sont des projections, ou des traductions, de l'éternité sur le plan humain. L'authenticité n'est perdue qu'en apparence, et seulement quand on permet que la traduction passe pour l'original. Pour moi, je penche même à croire que l'authenticité est mieux sauvée par ces tentatives de traduction que par le terme divin pur. Car nous sommes des hommes, donc un croisement et un nœud de forces et de chemins, et je ne crois pas que l'un de ces chemins puisse *pour nous* être authentique sans se nouer aux autres. Ce terme divin peut ne trouver pour nous son authenticité qu'en s'incarnant dans notre vie et notre pensée chargée de corps. D'ailleurs nous ne le connaissons guère dans sa pureté que par son irréductible résistance à cet effort humain d'incarnation. Et voilà sans doute la fonction de ces notions « répétition », « instant », « éternel retour ». Est-ce le rôle d'un Ersatz ? — Je ne le crois pas.

A propos du caractère plus ou moins religieux de la philosophie existentielle : je crois que ni Heidegger, ni en tout cas Jaspers, ne le nieraient. Jaspers ne cherche nullement à l'éliminer, et s'il oppose pourtant avec force sa philosophie à toute théologie, il me semble que c'est surtout par un refus : refus de parler de Dieu comme s'il était

donné. On ne parle jamais que de sa recherche. Le « plus ou moins » que j'ai écrit au haut de cette page est en somme bien sot, par l'élément relatif qu'il introduit ici : en un sens, cette philosophie est absolument religieuse puisqu'on y cherche Dieu et rien d'autre ; en un autre, elle ne l'est absolument pas puisqu'on y refuse de parler de Dieu comme étant révélé. Ainsi, ici encore, c'est un refus de sortir de la condition humaine, à cause de la certitude qu'un homme n'a pas d'autre chemin de piété qu'un chemin d'homme, pour sa pensée et ses actes. Mais la transcendance reste transcendante, — d'où le sens de la limite, de l'échec, de toutes les notions négatives, non par amour du tragique, mais bien parce que l'homme est l'homme, clairement.

Le double danger dont vous parlez, théologie ou abstraction, me paraît bien être celui qui menace la philosophie existentielle. Mais cette constatation me paraît prouver sa vérité, sa coïncidence justement avec la condition humaine : car je crois que l'homme, quoi qu'il fasse, n'échappe jamais définitivement à ce double danger. Il n'y a pas d'abri contre lui, et tenter de se mettre en sécurité, c'est renoncer. Il faut lui échapper tout le long de la vie ou de la pensée.

Que des existences puissent être plus existentielles et plus philosophiques que les philosophies de l'existence, là je suis pleinement d'accord avec vous, et Jaspers l'est aussi, je le sais. (Combien de fois l'ai-je entendu souligner : « Philosophie aber ist noch nicht Existenz : sie ist eine Möglichkeit der Existenz. ») Et, sans doute, non seulement Rimbaud, Van Gogh et Nietzsche, mais des existences très obscures. Mais pourtant la philosophie existentielle me paraît faire plus que nous faire sentir leur valeur : elle est un appel, peut-être plus direct pour certains, en tout cas différent, ayant prise autrement sur le prochain. Peut-il y avoir trop d'appels, trop de sortes d'appel ?

Je ne vois rien à répondre à cette forte page, sauf cependant que le lecteur de Jaspers ne reste pas toujours au niveau où voudrait le voir Mlle Hersch, et que, suivant le cas, cette philosophie — mais c'est peut-être le destin de toute philosophie de ce genre — peut apparaître comme trop difficile, par cette théologie négative qui est à son sommet, ou comme trop facile, par le fait que le Dieu inconnu peut être atteint par des voies multiples, et que l'on peut se dire toujours que, d'une façon ou d'une

autre, on l'atteint dans ses chiffres et par l'historicité. C'est, il me semble, un sentiment analogue au mien qu'exprime Mme Bespaloff dans la lettre qu'elle a bien voulu m'écrire.

LETTRE DE Mme BESPALOFF.

En somme, ce qui m'éloigne de la philosophie de Jaspers, c'est qu'elle me convient trop, qu'en elle rien ne me heurte ni ne me choque. Malgré tout, c'est une philosophie de vaincu, — des vaincus que nous sommes... Au fond, son dernier mot est : *dulden.* Je le sais bien, hélas ! que *durch dulden besteht die Welt*, je ne le sais que trop. Mais convient-il d'en faire la valeur première et dernière ?

Prenez le chapitre sur la liberté dans le deuxième volume. Il semble que tous les dons de Jaspers — sa merveilleuse pénétration, sa clarté conceptuelle, et jusqu'à la parfaite probité de son esprit — se retournent contre lui. Pendant que je lis ces pages, j'approuve tout, je n'ai pas une objection à soulever. Mais, quand j'arrive au bout du chapitre, j'ai l'impression d'un désastre : la liberté n'est plus, n'a jamais été. Que s'est-il passé ?

Nietzsche, même lorsqu'il la nie, me la rend présente — et ce n'est pas une liberté coincée entre la nécessité conditionnée du *Dasein* et la nécessité inconditionnée de la transcendance. C'est la vraie — je ne saurais vous dire à quoi je la reconnais. Pourquoi, dès lors, donnerais-je raison à Jaspers, même lorsqu'il confirme ma propre expérience, plutôt qu'aux révélations de Nietzsche ?

Es ist genug dass Sein ist : sans doute Nietzsche ne dit pas autre chose (bien qu'il évite le mot *Sein*), mais de quel ton, de quel accent... Cela change tout. Le danger, pour la philosophie existentielle, n'est pas, me semble-t-il, de se rattacher trop étroitement au religieux, c'est de ne pas décoller de l'éthique. Jaspers ne s'en tire, à mon avis, que par la transfiguration *poétique*, au sens le plus large. Car, en somme, qu'est-ce que le « chiffre », sinon (sous un vocable nouveau encore chargé de magie) la transmutation du phénomène en apparition où se dévoile la signification non élucidée de l'être ?

Ce qui m'enrichit dans la philosophie de Jaspers, c'est justement ce qu'elle s'efforce de reléguer au second plan : la profondeur et

l'acuité de l'intuition psychologique qui est peut-être, à l'origine, une intuition poétique de la temporalité : la connaissance de l'homme.

Lettre de M. Lœwith.

Je crois que Kierkegaard a détruit, plutôt qu'il n'a vivifié, les conceptions philosophiques. Et quant à Jaspers et Heidegger, j'ai toujours eu l'impression qu'il y avait là un paradoxe ; car la philosophie de Jaspers est, au fond, un *Ersatz* de la religion, bien que Jaspers soit lui-même essentiellement un philosophe des lumières anti-théologien, tandis qu'au contraire, la philosophie d'Heidegger est anti-chrétienne, bien que — ou précisément par ce que — il est resté essentiellement un théologien. Chez Jaspers, « l'écho du religieux » n'est plus présent que sous la forme d'un kantisme existentialiste. Chez Heidegger, on sent encore à l'œuvre une impulsion immédiate religieuse, mais pervertie.

Lettre de Mlle Kæte Nadler.

Kæte Nadler, qui s'oppose d'un point de vue hégélien à la philosophie existentielle, m'écrit qu'elle est d'accord avec moi sur le double danger auquel est exposée la philosophie existentielle qu'elle-même signale dans un article de la *Tatwelt.*

Lettre de M. Denis de Rougemont.

Pourquoi voulez-vous — ou veulent-ils — que la philosophie se purifie de théologie ? La théologie vaut bien la science. C'est même une science bien moins variable que les sciences dites exactes, dont les fondements sont renversés tous les vingt ans de fond en comble.

Je ne pense pas que la transcendance puisse jamais être « simplement la nature ». Voyez chez Gœthe, chez Tolstoï, chez Nietzsche : dans la mesure où elle est un élément de transcendance, la nature devient divinité (et ne peut pas ne pas le devenir). Pour ma part, je ne conçois pas de relation concrète à la transcendance où manquerait le sentiment du divin, du sacré. Mais votre communication nous

oriente utilement vers une nouvelle analyse de la transcendance dans son rapport aux puissances de l'imagination et non seulement dans son rapport à l'éthique.

Lettre de M. Louis Lavelle.

Je vous aurais demandé seulement si, dans l'ambiguïté du divin et du démoniaque, ou du transascendant et du transdescendant, ambiguïté qui est bien au cœur de l'angoisse, il y a un principe de distinction qui fait précisément qu'il y a là une ambiguïté et d'où vient ce principe de distinction. Car il pourrait être l'effet du préjugé ou, au contraire, une exigence de la conscience, de l'acte même par lequel elle se constitue, à laquelle il s'agirait en conséquence de chercher un fondement ontologique.

J'admets bien volontiers qu'il aurait fallu tenir séparées, plus que je ne l'ai fait dans mon sommaire, la distinction entre le divin et le démoniaque (influencée par des conceptions théologiques et morales) et celle du transascendant et du transdescendant. L'ambiguïté ne disparaîtrait pas par là ; mais on verrait peut-être qu'elle n'apparaîtrait plus qu'en tant que se superposeront à des recherches de nature métaphysique, des notions d'origine différente.

C'est à peu près aussi ce que je répondrais à M. Raymond Aron.

Lettre de M. Raymond Aron.

Permettez-moi de vous soumettre les quelques réflexions suivantes :

Vous voulez écarter de la philosophie existentielle les catégories morales de bien et de mal, de haut et de bas ; vous parlez de transcendance sans attacher à ce terme aucune nuance de valeur. Soit, et j'aperçois bien la difficulté de faire entrer dans la philosophie existentielle, telle que vous la concevez, les notions abstraites de l'éthique ou de la religion. Mais que vous reste-t-il alors pour qualifier métaphysiquement les expériences vécues ? Que signifie la transcendance, et, *a fortiori*, transascendance et transdescendance ? Vous renoncez,

dites-vous, à ces mots qui signifient l'effort pour s'élever, ou, au contraire, s'enfoncer. Mais êtes-vous sûr de respecter ainsi l'expérience vécue ? La transcendance ne disparaît-elle pas si la nature cesse d'être le but de la transcendance vers le bas ? N'est-ce pas en fonction de catégories religieuses, sinon morales, que ces expériences se définissent, se constituent ? Si bien que votre prétendue fidélité traduirait une interprétation arbitraire de ces existences, celle que vous suggère ce que j'appellerai votre scepticisme esthétique.

En effet, quelle valeur retenez-vous, abstraction faite du bien et du mal, de l'esprit et de la nature, de Dieu et du démon, pour singulariser les existences philosophiques ? Celle d'intensité : les existences les plus intenses, les plus problématiques seraient les plus philosophiques. J'avoue que je vois là une sorte d'amoralisme et d'irrationalisme dont je saisis mieux la signification psychologique que la signification philosophique. Le névrosé ne va-t-il pas devenir le plus philosophe, car personne est-il plus déchiré que lui ? L'expérience de la destruction, de la guerre n'est-elle pas au moins aussi intense que l'expérience du philosophe qui médite sur la transcendance ? Vous en venez à juger Rimbaud ou Van Gogh plus philosophiques que les philosophes de l'existence. Je retrouve là cette mauvaise conscience du philosophe (en France) qui se sent inférieur à l'artiste ou au poète. En un sens, vous pouvez avoir raison. S'il s'agit de grandeur humaine, Rimbaud l'emporte peut-être sur tous les professeurs de philosophie, mais je crains qu'une telle question soit vide de sens. Pourquoi comparer des types ou des êtres humains ? Les âmes sont incomparables. Votre hiérarchie traduit des préférences personnelles et je me demande si l'idée même d'une telle hiérarchie n'est pas spirituellement sacrilège (Dieu ne se refuserait-il pas à distribuer ainsi des prix ou à fixer des rangs ?). Humainement, elle excède, en tout cas, les possibilités de notre intelligence.

D'autre part, si nous prenons philosophe au sens strict, il me paraît que vous avez évidemment tort, car éprouver intensément le drame philosophique, le problème de la destinée, c'est sans doute révéler un tempérament philosophique, condition de toute philosophie. Mais, dans la mesure où ces êtres n'expriment pas leur drame, ou l'expriment en images ou en vers, ils ne sont pas philosophes ou du

moins ils ne le sont qu'aux yeux du philosophe qui, en réfléchissant sur leur expérience, y aperçoit la marque de ce que lui et lui seul détermine comme philosophie, parce qu'il est capable de qualifier conceptuellement, éthiquement, religieusement ce qui resterait autrement au niveau de l'expérience.

Je crains que votre alternative ne soit inexacte et qu'il y ait moyen d'éviter aussi bien la théologie que l'abstraction. Je ne vois pas pourquoi en elle-même la théologie risquerait de compromettre la philosophie existentielle. Celle-ci, pour être authentique, n'a pas besoin de rejeter tout emprunt aux doctrines. On sait bien que les expériences mystiques sont pénétrées de la pensée religieuse dont elles participent. Les philosophes existentiels sont bien plutôt solidaires d'un univers humain qu'ils imaginent renouveler par le fait qu'ils en vivent intensément, soit les antinomies, soit les données fondamentales. Mais plus ils sont existentiels, moins ils sont philosophes : non parce qu'ils sont théologiens, mais parce qu'ils se bornent à exprimer un système antérieur, sans en démontrer la validité, ni le situer par la réflexion dans la totalité de la vie humaine.

Quant aux philosophies de l'existence, elles verseront sans doute dans l'abstraction si, à la manière de Jaspers, elles retiennent les catégories existentielles en les formalisant et visent au paradoxe de se tenir à la fois au niveau de l'existence et au niveau de la réflexion. Dans ce cas, en effet, elles parleront d'une décision — sans préciser laquelle, — nieront la vérité de la philosophie tout en enchaînant des jugements qui prétendent à la vérité. Théorie abstraite de la situation métaphysique de l'homme, tel est à peu près le thème de la philosophie de Jaspers, mais telle quelle, cette théorie est contradictoire, car on ne vit pas cette théorie ; en fait, ou bien l'on pense l'existence que l'on a choisie ou bien on pense la vie humaine concrète telle qu'elle se déroule à travers l'histoire. Et, dans ce dernier cas, toute la philosophie de Jaspers n'est que l'introduction à une compréhension philosophique de l'histoire humaine et de l'être humain. Autrement dit, on ne peut pas s'en tenir à une philosophie de l'existence (type Jaspers), mais pas davantage on ne peut s'en tenir à montrer l'alternative de la théologie et de l'abstraction. Car, du moment que vous n'avez pas choisi le premier terme, vous avez

choisi le deuxième et, puisque vous reconnaissez le danger d'abstraction, vous reconnaissez du même coup la nécessité d'aller au delà de la théorie abstraite du choix vers une compréhension de l'homme concret et au delà peut-être vers une philosophie de l'être ou, en tout cas, de l'être humain et de l'être pour l'homme. Avec la phénoménologie des existences s'ouvre le chemin de la philosophie.

Je ne crois pas qu'on puisse dire que je n'accorde au mot de transcendance « aucune nuance de valeur », ni que j'écarte de la philosophie existentielle les notions de haut et de bas, — de « s'élever » et de « s'abaisser », sauf si on les prend dans un sens purement moral (de bien et de mal). — J'admets fort bien que la nature soit le but de la transcendance vers le bas. (Je reprends les expressions de M. Aron, pour mieux montrer ce que je n'accepte pas dans la thèse qu'il me fait soutenir.)

Je n'ai pas conscience d'avoir cette mauvaise conscience du philosophe que M. Aron attribue aux philosophes français. Au contraire, je prends le mot philosophe dans un sens très large. J'ai considéré Rimbaud, Van Gogh, comme « sources de philosophie » ; et j'aimerais ajouter que la source a une pureté que n'ont pas les fleuves ; en deuxième lieu, que c'est peut-être par suite d'une conception un peu scolaire de la philosophie que je n'ai pas osé les appeler philosophes.

M. Aron dit que la hiérarchie excède les possibilités de notre intelligence ; sans doute ; mais c'est pour lui qu'il est question d'intelligence. Pour moi, il est question d'une évaluation arbitraire, je veux dire dont je suis le seul arbitre.

Je refuse l'idée d'une supériorité de celui qui qualifierait conceptuellement, éthiquement, religieusement ce qui resterait autrement au niveau de l'expérience. Je note que par les mots : « seul il est capable de... » et « niveau de l'expérience » M. Aron établit une hiérarchie. — Ne nous a-t-il pas averti, cependant, qu'il y a là pour lui quelque chose de sacrilège ?

Pour moi, il y a là d'autant moins sacrilège que le sacré, c'est non la philosophie, si elle est réflexion, mais ce que j'ai appelé la source de la philosophie (ou la philosophie au sens que j'aimerais donner à ce mot), ou encore le noyau dur, impénétrable à la réflexion, qui est au fond de toutes les grandes œuvres.

Et je ne vois donc pas dans ce que j'ai tenté d'exprimer l'effet d'un système esthétique, mais une affirmation de la volonté de voir la transcendance du terme du mouvement de la transcendance par rapport à notre pensée conceptuelle et son immanence dans l'intensité de l'expérience.

Je crois pouvoir rapprocher aussi de la lettre de M. Lavelle celle de M. Georges Bastide.

Lettre de M. Georges Bastide.

La méditation de l'aventure de pensée kierkegaardienne est pleine d'enseignement pour le philosophe et, lorsque vous caractérisez cette pensée par la jonction d'une subjectivité tendue et angoissée avec une transcendance angoissante, je crois que vous en saisissez profondément le nœud dramatique. Cependant, j'avais, pour mon compte, interprété ce drame à travers une dualité de termes légèrement différente.

1. Subjectivité et transcendance ne me paraissent être qu'un effet de l'usage réaliste du concept d'Unité existante dans sa double application au sujet et à l'objet.

Appliqué au sujet, le concept d'Unité existante donne naissance au concept d'*unicité :* le sujet est pensé comme une unité ponctuelle ; dans l'espace, il serait comme le centre d'une sphère d'où émanent une infinité de rayons ; dans le temps, il est l'instant où se ferme le passé et s'ouvre l'avenir.

Appliqué à l'objet, le concept d'Unité existante donne naissance au concept de *totalité :* l'objet est pensé comme une unité synthétique ; dans l'espace, c'est l'épanouissement indéfiniment multiple des rayons de la sphère ; dans le temps, c'est la projection rétrospective ou prospective de l'infinie multiplicité des possibles.

La relation du sujet à l'objet est donc, pour la pensée réaliste, l'opposition de l'unicité à la totalité. C'est parce qu'il n'y a pas d'objet sans sujet, ni de sujet sans objet, qu'il y a dans toute pensée « jonction » de l'unicité subjective et de la totalité transcendante.

2. Cette double acception de l'Unité existante crée pour la pensée réaliste, qui pose l'objet en soi et le sujet en soi, une antinomie fondamentale où cette pensée achoppe irrémédiablement.

D'une façon toute générale d'abord, la position de l'existence absolue de l'un des termes fait évanouir dans le néant l'existence de l'autre, car l'existence absolue de l'unicité est la négation du multiple et l'existence absolue de la totalité en est au contraire l'affirmation. Poser l'Être de la totalité, c'est affirmer l'existence du multiple et nier l'existence de l'unique ; mais poser l'Être de l'Un, c'est affirmer l'existence de l'unique et nier celle du multiple total. C'est exactement le vieux problème parménidien.

On pourrait suivre l'antinomie à travers les catégories de l'espace et du temps (« communication » et « historicité » de Jaspers) où chacun des termes révélerait encore son pouvoir dissolvant par rapport à l'autre.

Ériger en absolu l'unicité du centre de la sphère, c'est détruire la sphère qui n'a d'existence que par la multiplicité de ses rayons ; mais ériger en absolu la totalité synthétique de la sphère, c'est détruire l'existence en soi du centre qui n'est que la convergence des rayons.

Dans le temps, ériger en absolu l'unicité de l'instant, c'est détruire l'existence des multiples antérieurs et postérieurs ; mais affirmer l'existence de ces multiples, c'est faire évanouir l'instant qui devient une simple limite.

Ainsi, chaque fois que le sujet veut se poser dans son unicité, la totalité perd l'existence et ce sujet se trouve en face du Néant (« Exister, dit Heidegger, en fait revient à ceci : être maintenu au dedans du néant », *Bifur*, 1931, p. 15).

La transcendance du total ne pourrait donc être pensée que par un sujet qui perdrait l'unicité de son existence. La subjectivité de l'Unique ne peut penser comme objet que la transcendance du Néant.

3. C'est de là que naît l'angoisse. La présence des éléments théologiques et moraux résulte de l'équation constante dans toutes les métaphysiques réalistes, de l'Être et de la Valeur. L'Être et le Bien y sont identiques et les jugements de réalité de cette métaphysique sont toujours des jugements de valeur. C'est pourquoi l'antinomie devient tragique et angoissante.

L'Unique subjectif ne pourra garder son être, c'est-à-dire sa valeur, qu'en s'opposant un néant de totalité, c'est-à-dire un Néant de valeur transcendante. Inversement, on ne pourra poser l'existence

transcendante de la Valeur totale qu'en niant l'être, et donc la valeur de l'Unique.

Il en résulte que tout gain de valeur du subjectif serait une perte de valeur du transcendant. La « transascendance » du sujet est une « transdescendance » de l'objet, et inversement. L'homme et Dieu se renvoient sans fin l'accusation démoniaque.

4. Cette antinomie fondamentale constitue l'ultime « mur », comme le sentait Dostoïevski, contre lequel vient se briser la pensée réaliste. Le moment kierkegaardien est le *nec plus ultra* de cette pensée.

La pensée réaliste ne peut en effet transcender la dualité du sujet et de l'objet. C'est pourquoi elle ne peut pas penser à un ultérieur : toute tentative de dépassement, comme l'appelait Hegel, est vouée à la renaissance de la toujours même antinomie. Seule la pensée nostalgique d'un impossible retour peut se présenter ou une négation de toute pensée (le « devenir fou exprès » de Dostoïevski).

5. La conscience réaliste peut avoir alors, au fond de son malheur, la révélation de sa perversion essentielle. C'est ce qu'elle traduit par l'idée d'une chute qui l'a radicalement séparée de l'Être.

Mais elle pourrait voir aussi que, dans une pareille perspective, la pensée de l'Être lui est irrémédiablement interdite. La pensée réaliste ne peut pas être existentielle, car elle porte en elle un pouvoir qui dissout toute existence dont elle voudrait s'emparer.

Il ne resterait alors à cette pensée « pervertie » qu'à se « convertir » à l'attitude idéaliste qui se meut exactement en sens inverse.

Le sujet et l'objet cessent d'y être opposition pour y devenir relation. L'Unité relationnelle, unité unifiante, échappe à l'antinomie de l'Unique et du Total ; et l'acte de la pensée valorisatrice y coïncide exactement avec la genèse de l'être spirituel.

C'est surtout de la pensée du dernier paragraphe que je me sentirais éloigné, au moment où M. Bastide présente comme un remède la doctrine idéaliste. Mais il a bien voulu préciser sa position d'une façon qui fait que je sens entre nous la distance diminuer, sans que je voie qu'elle puisse être franchie.

Deuxième lettre de M. Bastide.

Par idéalisme, je n'entends nullement une vision du monde qui pourrait fournir une fois pour toutes à l'esprit le repos et la patrie qu'il cherche. J'entends seulement l'attitude de recherche et la direction d'effort qui trouvent leur départ et leur orientation dans la prise de conscience de la primauté du spirituel et qui sont à l'origine de toutes les œuvres de l'esprit.

Je crois que cette attitude ne peut jamais être atteinte d'emblée, qu'elle ne peut surgir qu'au milieu des déchirements de la conscience réaliste malheureuse, et même que la profondeur de la pensée idéaliste, en tant qu'elle produit de la valeur, est fonction de la profondeur du malheur qu'a pu atteindre la pensée réaliste. Je dirais même qu'en tant qu'il écrit une œuvre où le malheur est pensé, Kierkegaard est déjà implicitement dans l'attitude idéaliste puisqu'il y a dans son acte l'affirmation que la pensée du malheur est supérieure, en droit, au malheur qu'elle pense.

Peut-être ces quelques réflexions hâtives vous permettront-elles de trouver ma pensée moins éloignée de la vôtre.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Préface	7
Sur l'existence	26
Sur l'idée de transcendance	34
Subjectivité et transcendance	39
Sur l'idée d'être	52
Sur l'Absolu	57
Sur l'espace et le temps	63
Sur Descartes	74
Poésie et métaphysique	78
Magie et romantisme	98
Novalis et le principe de contradiction	107
Appendice	113

Imprimé en Suisse par Paul Attinger S. A., Neuchâtel.